رسائل و مسائل

حصہ ششم

جسٹس ملک غلام علی


الله
بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مولانا ملک غلام علی

مختصر حالاتِ زندگی

علمی وراثت کا سلسلہ :

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم کا تفقہ عطا فرمایا تھا۔ انہوں نے قرآن کے معانی و حقائق کے اس قدر خزانے وا کیے کہ انہیں اسلام کی تاریخ میں پہلا مفسرِ قرآن کہا گیا۔ ان کے یہ گنج ہائے گراں مایہ ان کے نامور شاگردوں: عکرمہؓ، مجاہدؒ اور قتادہؒ وغیرہ نے امت تک منتقل کیے۔ اس بارے میں استاد اور شاگرد لازم و ملزوم بن کر رہ گئے۔ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقاہت و بصیرت کو جن حضرات نے عام کیا وہ ان کے اصحاب: امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ ہیں۔ آگے چل کر امام ابنِ تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کو لیں۔ وہ خود علم و تفقہ کا بحرِ ناپیدا کنار

تھے مگر اُن کے شاگرد ابن قیم الجوزیہؒ نے اپنے استاد کی شمعِ علم کو نہ صرف فروزاں رکھا، بلکہ اس کی تابانی میں مزید اضافہ کیا۔

ہندوستان میں امام شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے تجدیدِ دین کے سلسلے میں جو کارہائے نمایاں سرانجام دیے ہیں وہ تاریخِ ہند کا نہایت روشن باب ہیں۔ ان کے فیض کو جاری و ساری رکھنے اور اثر انگیز بنانے میں ان کے عالی قدر فرزندوں اور شاگردوں کی مساعی بھی بڑی قابلِ تحسین ہیں۔ ماضی قریب میں مولانا شبلیؒ نعمانی کے تلامذہ نے جن میں مولانا سید سلیمانؒ ندوی سرِفہرست ہیں، ذوقِ شبلی کو جس طرح ترویج دی ہے وہ اہلِ علم سے مخفی نہیں ہے۔

عہدِ حاضر کی تحریکی تاریخ کا جائزہ لیں تو وہاں بھی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ الجزائر میں شیخ عبدالحمیدؒ بن بادیس کے بعد ان کے قریبی ساتھی محمد البشیر الابراہیمیؒ نے ان کے مشن کو علم و دعوت دونوں میدانوں میں جاری رکھا۔ مصر میں امام حسنؒ البنا شہید کے علمی و فکری وارثوں میں استاذ عبدالقادر عودہ، استاذ البہیؒ الخولی، سید قطب شہیدؒ، ڈاکٹر یوسف القرضاوی، ڈاکٹر احمد العسال، یوسف العظم اور سعید حویٰ جیسے حضرات شامل ہیں۔ گو ان حضرات نے امام حسنؒ البنا شہید کے سامنے باقاعدہ زانوئے تلمذ تہہ نہیں کیا، مگر وہ امام حسنؒ البنا کے فکر اور سوچ میں اس حد تک ڈھل گئے کہ صحیح معنوں میں اُن کے علمی وارث قرار پائے۔

مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ نے اس عہد میں فکر و عمل کے میدان میں جو

انقلابی تحریک برپا کی اس کے اثرات بھی بے پایاں اور لامحدود ہیں۔ ان دونوں میدانوں میں ان کی وارث وہ ہمہ گیر اسلامی تحریک ہے جو اس وقت برّاعظم ہند و پاک میں ان کے براہِ راست جانشینوں کی قیادت میں اور دنیا کے دوسرے حصّوں میں ان کے روحانی شاگردوں کی رہنمائی میں چل رہی ہے۔ براہِ راست جانشینوں میں چند مخصوص شخصیتیں ایسی بھی ہیں جو سالہا سال تک شب و روز مرحوم کے دامنِ فیض سے وابستہ رہیں۔ ان میں جناب میاں طفیل محمد، جناب نعیم صدیقی، عبدالحمید صدیقی مرحوم اور مولانا ملک غلام علی خاص طور پہ قابلِ ذکر ہیں۔ اوّل الذکر جناب میاں طفیل محمد تو اب جماعتِ اسلامی کے امیر ہیں اور مولانا مرحوم نے اس اہم منصب کے لیے ان کی عملی تربیت بھی کی تھی۔ جناب نعیم صدیقی اور پروفیسر عبدالحمید صدیقی مرحوم نے مولاناؒ کی فکر و دعوت اور تحریکِ اسلامی کے فلسفیانہ پہلوؤں کو خوب اُجاگر کیا۔ دونوں نے صحافت کے میدان میں بھی اُس طرح نو پر خوب تضمین لگائی جو مولانا مرحوم نے اختیار کی تھی۔

مولانا ملک غلام علی صاحب اس گروہ کے ایک اہم فرد ہیں۔ ملک صاحب زمانۂ تعلیم میں مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ وابستہ ہوئے اور آخر دم تک اس پر قائم رہے۔ اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ملک صاحب نے مولانا مرحوم کے ساتھ زندگی کا زرخیز و طویل حصہ گزار کر نہ صرف مولانا مرحوم کے فکر و بصیرت کو خوب سمجھا اور اخذ کیا، بلکہ دین کے اندر بھی گہرا تفقّہ حاصل کر لیا۔ عربی محاورے کے مطابق ملک صاحب عِصامی ہیں۔

یعنی خود ساز ۔ ان کے حالاتِ زندگی پر ایک نظر اس بات کو خوب واضح کر دے گی ۔

ابتدائی حالات :

ملک صاحب خالص دیہاتی معاشرے سے اٹھے ہیں۔ دیہاتی معاشرے میں گو علم و تہذیب کے افق تو محدود ہوتے ہیں مگر کچھ ایسی خوبیاں بھی اس میں پائی جاتی ہیں جو آئندہ چل کر تہذیب و علم کے لیے اچھی بنیاد ثابت ہوتی ہیں۔ مثلاً طبیعت میں سادگی، قناعت، احترام متبادل، اہلِ علم کا اکرام اور دین کی اساسی اقدار کے ساتھ محبت و وابستگی۔ ملک صاحب ان تمام محاسن کو جلو میں لیے شہر میں وارد ہوئے۔ ان کی ابتدائی زندگی کے حالات خود ان کی زبان سے سُن لیں :

"ضلع سرگودھا کے شمالی حصے کے دیہات میں ایک علاقہ ہے جس کو سون سکیسر کہا جاتا ہے۔ وہیں میری پیدائش ہوئی۔ میرا تعلق ایک دینی گھرانے سے تھا۔ میرے والد بہت دیندار تھے۔ تہجد گزار تھے۔ وہ اپنی حد تک نماز، روزہ اور نیکی کی ترغیب دیتے رہتے۔ یہ ان کی عادت تھی۔ مجھے بچپن ہی سے تعلیم کا بہت شوق تھا۔ اور میں سکول میں اچھے طلبا میں شمار ہوتا تھا۔ پرائمری سے آگے تک ہر جماعت میں اچھے نتیجے کی بنا پر مجھے وظیفہ ملتا رہا۔ گاؤں کے بزرگ بتاتے تھے، گاؤں کی تاریخ میں یہ پہلا موقع ہے کہ

کسی طالب علم کو وظیفہ ملا ہو۔"[1]

والدین کی ابتدائی تربیت انسان کی فطرت پر گہرے نقوش مرتسم کر دیتی ہے۔ آج بھی ملک صاحب کے اندر اس تربیت کے آثار و معالم ملنے والوں کو پہلی ہی ملاقات میں نظر آ جائیں گے۔ علی الخصوص دو باتیں: سادگی اور تدین۔ یہ دونوں باتیں انسانی سیرت کے اعلیٰ ترین جوہر سمجھی جاتی ہیں اور جس انسان کے مقدر میں علم و دعوت کی وادیوں میں مراحلِ شوق طے کرنا لکھا ہو وہ ان جواہر کے بغیر یہ مراحل عبور نہیں کر سکتا۔

لاہور میں آمد:

دیہاتی زندگی کی ان خوبیوں کو لیے ہوئے ملک صاحب شہر کی فضا میں آ گئے۔ فرماتے ہیں:

"ہمارے علاقے میں نوشہرہ مرکزی قصبہ ہے، جہاں ہائی سکول ہے، تھانہ ہے، سول ہسپتال ہے۔ میں اسی سکول میں تعلیم پا رہا تھا۔ تعلیم کا انتظام اور معیار وہاں اچھا نہ تھا۔ میرے ایک بڑے شفیق استاذ تھے جو وہاں پڑھاتے تھے، لاہور کے رہنے والے تھے۔ میں نے ان سے ذکر کیا کہ اگر کوئی ایسی صورت بن جائے کہ لاہور جا کر تعلیم کا

---

[1] قومی ڈائجسٹ شمارہ جنوری ۱۹۸۰ء۔ سید مودودی نمبر ص ۱۷۴ تا ۱۹۲

سلسلہ جاری رکھ سکوں، تو بہت مناسب ہو گا۔ انہوں نے بھی میری تجویز پسند فرمائی۔ ان کا نام مولانا عبدالغفور تھا۔ حویلی کابلی مل میں ان کا مکان تھا۔ بہت نیک اور دیندار تھے۔ بی اے بی ایڈ تھے۔ انہوں نے فرمایا کہ میں انشاء اللہ تمہارا انتظام کرا دیتا ہوں، چنانچہ شیرانوالہ اسلامیہ ہائی سکول میں جو انجمن حمایت اسلام کے زیر اہتمام چل رہا تھا انہوں نے مجھے داخل کرا دیا اور سکول کا سب سے اچھا جو سیکشن تھا، وہ مجھے دلوایا[۶]

یوں ملک صاحب یکایک سون سکیسر کی سادہ و محدود فضاؤں سے نکل کر لاہور جیسے شہر میں اوائل عمر ہی میں آ گئے۔ اس نئے ماحول میں ہر چیز اُن کے لیے نئی ہو گی، تعلیم کے میدان میں باہم مسابقت ہو رہی ہو گی۔ ملکی اور غیر ملکی مسائل پر سیاسی بحثیں ہوتی ہوں گی۔ ظواہر تمدن نئے نئے پیکر میں سامنے آ رہے ہوں گے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی خصوصی رحمت شاملِ حال نہ ہو تو یہ چیزیں انسان کو راہِ راست سے منحرف بھی کر سکتی ہیں، مگر ملک صاحب کو اللہ تعالیٰ نے یہاں بھی اپنی سابقہ اچھائیاں محفوظ رکھنے اور ان اچھائیوں میں مزید ترقی کرنے کے مواقع فراہم کر دیئے۔ فرماتے ہیں:

"شیرانوالہ اسلامیہ ہائی سکول میں تمام جماعتوں اور تمام اساتذہ کا یہ طریقِ کار تھا کہ جب نماز کا وقت ہوتا، تو ہمارے تمام

---

[۶] ایضاً۔

اساتذہ اپنے اپنے طالب علموں کو ساتھ لے کر مسجد میں خود بھی نماز پڑھتے اور اپنے شاگردوں کو بھی پڑھاتے۔ بعض لڑکے یہ کہتے کہ چونکہ شیرانوالہ مسجد قریب ہے ہم تو وہیں نماز پڑھیں گے، چنانچہ میں مولانا احمد علی صاحب کے درسوں اور خطبوں سے مستفید ہوتا رہا اور اُن کے پیچھے نماز پڑھتا رہا اور میں نے ان کی مسجد کی صفیں بہت گھسائیں۔ اس زمانے میں درس، پند و نصیحت وغیرہ سب کچھ ہوتا تھا، ماحول کافی حد تک دینی اور اسلامی ہوتا تھا۔"[۳۱]

کالج کے ایام:

سکول کی زندگی سے فارغ ہو کر ملک صاحب کالج کی زندگی میں داخل ہوتے ہیں۔ اس دور میں کالجوں کے اندر انگریزی نظامِ تعلیم پوری قوت کے ساتھ رائج تھا۔ اس نظامِ تعلیم میں مادہ پرستی کا اس حد تک درس دیا جاتا رہا ہے کہ اسلامی عقائد و اخلاق کی جڑیں ہل جاتی رہی ہیں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انگریزی نظامِ تعلیم سے مسلمانوں کے اندر الحاد و دہریت کو بڑا رواج ملا اور اس کے نتیجے میں مسلمان نوجوانوں کے اندر طرح طرح کے غیر اسلامی افکار و نظریات در آنے لگے۔ ادب، تاریخ، معاشرت

---

[۳۱] ایضاً

معیشت اور سیاست غرض ہر میدان میں انتشارِ فکری نے جنم لیا۔ یہاں بھی ملک صاحب اللہ تعالیٰ کی عنایتِ خاص سے بہرہ مند رہے اور انہیں ایسے اساتذہ کا سایہ حاصل رہا جو انہیں خوب سے خوب تر بننے میں مدد دیتے رہے۔ ملک صاحب نے اسلامیہ کالج میں داخلہ لیا۔ اس کالج میں انہیں جو اساتذہ ملے ان میں ایک مولانا علم الدین سالکؔ مرحوم تھے جن سے ملک صاحب نے فارسی زبان و ادب کی تعلیم حاصل کی۔ سالکؔ مرحوم کی دیندارانہ طبیعت کے بارے میں ملک صاحب فرماتے ہیں:

"یہ ناممکن تھا کہ ان کی کلاس میں کوئی شاگرد ننگے سر بیٹھے۔ ہر طالب علم ٹوپی لے کر آتا تھا۔ دوسرے پیریڈوں میں دابے رکھتا یا کہیں رکھ دیتا، لیکن فارسی کے پیریڈ میں اسے لازماً ٹوپی پہننا ہوتی تھی۔ اگر قمیص کا کوئی بٹن کھلا ہوتا تو وہ اعتراض کرتے اور کہتے بٹن بند کرو! اور اگر کسی کا سر ننگا ہوتا تو وہ پوچھتے: "تمہارا نام کیا ہے؟" اگر جواب میں کوئی کہتا، جی میرا نام غلام علی ہے یا غلام محمد، تو فرماتے نہیں نہیں تمہارا بپتسمہ کس گرجے میں ہوا ہے؟ تمہارا مسیحی نام کیا ہے؟"[۴]

اس طریقِ تربیت پہ آج کل کے ماہرِ نفسیات طرح طرح کے اعتراض

۴۔ ایضاً

کرتے ہیں، مگر ہم سمجھتے ہیں کہ مسلمان نوجوانوں کی تربیت جس طرح اصلاحِ باطن کے لئے ضروری ہے، اسی طرح اصلاحِ ظاہر کے لئے بھی ضروری ہے۔ ظاہری اصلاح کا اثر باطن پر بھی پڑتا ہے۔

مولانا علم الدین سالکؔ مرحوم کے علاوہ ملک صاحب کو کالج کی زندگی میں دوسرے بھی قابلِ قدر اساتذہ ملے۔ جنہوں نے اُن کی فطری صلاحیت، دینی ذوق اور جستجوئے حق کے محرکات کو دبانے کے بجائے مزید اجاگر کیا اور پھر خدا کا کرنا یہ ہوا کہ اسی کالج میں مولانا مودودی رحمہ اللہ کچھ عرصے کے لئے پہنچ گئے اور ملک صاحب کا ان سے رابطہ استوار ہو گیا۔

میرے نزدیک حالات وواقعات کا یہ تسلسل اتفاقات کی قبیل سے نہیں ہے، بلکہ جستجوئے حق رکھنے والے انسان کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے راہِ حق آسان کرنے کے لئے جو "توفیق" دی جاتی ہے وہی اِن تمام واقعات کے پیچھے کارفرما ہے۔

مولانا مودودیؒ کی شاگردی میں:

مولانا مودودی رحمہ اللہ کی اسلامیہ کالج سے وابستگی کا پس منظر بیان کرتے ہوئے ملک صاحب فرماتے ہیں:

"ہمیں معلوم ہوا کہ مولانا مودودیؒ صاحب اب دینیات پڑھایا کریں گے۔ مولانا سے پہلے ٹونک کے مولانا عمر خان

ہمیں دینیات پڑھاتے تھے۔ بڑے نیک اور با اصول آدمی تھے۔ وہ بہت ضعیف ہو چکے تھے۔ ان کی جگہ مولانا مودودیؒ تشریف لائے۔ مولاناؒ سے جب انجمن کے حکام نے بات چیت کی تو مولاناؒ نے فرمایا "میں اعزازی طور پہ کام کروں گا۔ کوئی معاوضہ نہ لوں گا۔ میرے کام میں، طرزِ تعلیم میں آپ کسی قسم کی مداخلت نہیں کریں گے۔ میں جس طرح چاہوں گا تعلیم دوں گا۔ آپ کوئی پابندی عائد نہ کریں گے، کوئی قدغن نہ لگائیں گے، کوئی خاص گائیڈ لائنز (رہنما اصول) نہ دیں گے۔ میں خود ایک مصروف آدمی ہوں لیکن بہرحال آپ نے پیش کش کی ہے، میں اس سے فائدہ اٹھاؤں گا اور یوں نوجوان تعلیم یافتہ نسل تک میری آواز پہنچ جائے گی۔"[۵]

اس مشروط معاہدے کے بعد مولانا مودودی رحمہ اللہ نے اسلامیہ کالج میں اسلامیات کا مضمون پڑھانا شروع کر دیا۔ مولانا کے پاس وقت کم ہوتا تھا اور ہر کلاس میں جا کر لیکچر دینا مشکل تھا۔ اس لیے اُن کے مشورے کے مطابق تمام طلباء کو ایک ہال میں جمع کر لیا جاتا اور وہ بیک وقت سب کو لیکچر دیتے۔ ملک صاحب فرماتے ہیں:

"یہاں مولانا کو میں نے پہلی بار دیکھا۔ اس وقت ان کے بال

۵؎ ایضاً

بالکل سیاہ تھے۔ ٹوپی کالی پہنتے تھے۔ کبھی کبھی رومی ٹوپی بھی پہنے ہوتے تھے[۶]۔

مولانا اپنے لیکچروں میں اسلام کی بنیادی تعلیمات کی تشریح کرتے اور بتاتے کہ اسلام محض پوجا پاٹ کا یا فقط عبادات کا دین نہیں ہے، بلکہ یہ عبادات تو در اصل ہمیں ایک بڑی عبادت کے لئے تیار کرتی ہیں اور یہ عبادت پوری زندگی پر محیط ہے۔ اسلام کا ایک وسیع اور ہمہ گیر اجتماعی نظام ہے جو زندگی کے ہر شعبے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس میں سیاست بھی ہے، معیشت بھی، معاشرت بھی۔ غرض ہر چیز اس کے دائرے میں آتی ہے۔ سیاست بھی اس سے خارج نہیں ہے۔

مولانا کے اس اندازِ تفہیم اور تشریحِ دین سے کالج کے اربابِ اختیار کچھ پریشان ہوئے۔ یہ تشریح انسان کو انسان کی غلامی سے نجات حاصل کرنے کی دعوت اور طاغوتی نظام کو پاش پاش کرکے دنیا کے اندر دینِ حق کو غالب کرنے کی دعوت تھی۔ اس دعوت نے ہر دور میں اربابِ اختیار و اقتدار کو پریشان کیا ہے۔ جس زمانے میں مولانا اسلامیہ کالج کے اندر دین کی یہ تشریح نوجوان نسل کے سامنے کر رہے تھے وہ انگریزوں کی کا دور تھا اور انگریز حکمرانوں سے کالج کو گرانٹ ملتی تھی، اس لئے انجمن کے اربابِ اختیار نے محسوس کیا کہ مولانا کا طرزِ تعلیم انہیں مہنگا پڑے

---

۶ ایضاً

گا۔ انہوں نے مولانا کو اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کی کہ وہ "دینیات" تک اپنے کام کو محدود رکھیں۔ مولانا محترم کو یہ حدود و قیود پسند نہ تھیں۔ انہوں نے جب یہ محسوس کیا کہ ان کی تقریروں سے یہ لوگ خدشات میں مبتلا ہو گئے ہیں تو انہوں نے خود ہی بڑھ کر اس سلسلے کو ختم کر دیا۔

مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ وابستگی :

ملک صاحب کا رابطہ مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ سے قائم ہو چکا تھا، بلکہ ملک صاحب کے بقول :

"مولانا کی ایک آدھ تقریر سن کر ہم تو دل ہی دے بیٹھے۔"[۵۷]

مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے جب کالج چھوڑ دیا تو ملک صاحب نے تعلیم بیچ میں چھوڑ دی اور مولانا رحمۃ اللہ علیہ کے دامنِ فیض سے وابستہ ہو گئے۔ یہ وابستگی جذباتی اور اندھی عقیدت پر مبنی نہ تھی، بلکہ ملک صاحب نے شعوری طور پر مولانا کے پیغام کو سمجھا، اُن سے بحثیں کیں اور پھر پورے شرحِ صدر و طمانیتِ قلب کے ساتھ مولانا کے شریکِ سفر ہو گئے۔ ملک صاحب کے بعض اساتذہ نے انہیں اس اقدام سے، اپنی صوابدید کے مطابق، روکنے کی کوشش کی، مگر ملک صاحب دل اور شعور دونوں کے ہاتھوں جو فیصلہ کر چکے تھے وہ اٹل تھا اور مشیتِ ایزدی اس کے پیچھے کارفرما تھی۔

---

۵۷ ایضاً

تعلیم کا سلسلہ ختم کرنے کے بعد ملک صاحب نے اقامتِ دین کو زندگی کا مقصد بنالیا۔ اُن کی زندگی میں یہ ایک ایسا بنیادی انقلاب تھا جسے سرسری سمجھ کر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ایک نوجوان طالب علم جو اپنے والدین کی ہزاروں تمناؤں کا مرکز ہو اور جسے خود بھی دنیاوی لحاظ سے اپنے روشن مستقبل کی کرنیں نظر آرہی ہوں، اگر کوئی ایسا فیصلہ کرتا ہے کہ اس سے نہ والدین کی آرزوئیں بروئے کار آئیں اور نہ ذاتی امنگوں کی تکمیل کی گنجائش رہے، تو یہ فیصلہ یقیناً کسی بالاتر ایمانی قوت کا مظہر قرار دیا جاسکتا ہے۔ اقامتِ دین کے اعلیٰ وارفع نصب العین کو سمجھ کر ملک صاحب، مولاناؒ کی خدمت میں آئے اور کہنے لگے:

"میں اپنی شکست تسلیم کرتا ہوں اور سمجھتا ہوں کہ مسلمان کے کرنے کا یہی کام ہے اور اللہ تعالیٰ نے بہر حال مسلمان کو کسی ایسے کام کا مکلّف نہیں ٹھہرایا جو ناممکن العمل ہو۔ یہ الگ بات ہے کہ ہم اسے منزلِ مقصود تک پہنچاتے ہیں یا نہیں"[۵]

اس کے جواب میں مولاناؒ نے بھی اس جوہرِ قابل کے سامنے اس موقع پر جن خیالات کا اظہار کیا وہ ان کی داعیانہ شان کا نہایت اہم گوشہ واکرتا ہے:

---

۵ ایضاً

"بہر حال مسلمان کے کرنے کا یہی کام ہے۔ بطور مسلمان انفرادی حیثیت سے اور اجتماعی حیثیت سے ہمارے ذمے یہی کام ہے کہ ہم دنیا کے اندر اسلام کی دعوت کو پھیلائیں اور دین کی اقامت کریں، خواہ کامیابی حاصل ہو یا نہ ہو۔ نتائج تو اللہ کے ہاتھ میں ہیں۔ بہت سے انبیاء ایسے گزرے ہیں کہ کسی کو ایک مقتدی ملا، کسی کو دو۔ قیامت کے روز بعض انبیاء تشریف لائیں گے تو ان کے ساتھ ایک ایک دو دو ساتھی ہوں گے۔ بعض کے تو گھر والوں نے بھی ساتھ نہ دیا۔ اس لئے اس کی پروا نہ کرنی چاہیئے۔ خدا کے فضل سے کروڑوں مسلمان موجود ہیں، اگر وہ چاہیں تو کیوں نہیں ہو سکتا۔"[۹]

"کمیونزم جب محض نظریے کے طور پہ پیش کیا گیا، تو کوئی تصور کر سکتا تھا کہ ایک ایسے نظریے پہ جو فطرتِ انسانی کے منافی ہے، یوں عمل ہو جائے گا۔ کچھ لوگ اٹھے اور انہوں نے کمیونزم کے لئے کام کیا اور انہیں کامیابی نصیب ہوئی۔ جن ممالک میں ان کا خیال تھا کہ کمیونزم آئے گا وہاں نہیں آیا۔ جو مہذب اور ترقی یافتہ ممالک تھے، وہاں اس پہ عمل نہ ہو سکا۔ اور روس میں جا کر ہو گیا۔ یہ ممکن اور ناممکن تو اضافی اصطلاح

۹؎ ایضاً

ہے۔ جس مقصد کے لئے انسان جان لڑا دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے تو وہ پورا ہو جاتا ہے۔ ناکامی کی صورت میں ہم تو اللہ تعالیٰ کے ہاں بری الذمہ ہو جائیں گے کہ اللہ میاں! ہم نے اپنی سی کوشش کر کے دیکھ لی۔"[۱۰]

مولانا مرحوم کے اس پُرسوز اور جذبہ انگیز جواب کے بعد ملک صاحب نے اپنے جس ردعمل کا اظہار کیا وہ بھی کیا خوب ہے۔ ملک صاحب نے کہا:

"ہرچہ بادا باد ما کشتی درآب انداختیم۔ میں بھی آپ کے ساتھ ہوں۔ میں نوجوان ہوں، میری کوئی زیادہ دینی تعلیم بھی نہیں، ویسے میں بالکل ہی کورا بھی نہیں ہوں۔ بہرحال میں آپ کے ساتھ ہوں۔ میں اپنی زندگی کو اس مقصد کے لیے وقف کرنے کا عہد کرتا ہوں۔"[۱۱]

ثابت قدمی واستقامت:

اس انقلابی فیصلے کے بعد ملک صاحب نے تعلیم کو ادھورا چھوڑ دیا۔ جیسا کہ پیچھے عرض کر آیا ہوں کہ ملک صاحب نے جب تعلیم کو ادھورا

---

[۱۰] ایضاً

[۱۱] ایضاً

چھوڑ دیا تو ان کے نہایت قابلِ قدر اساتذہ نے انہیں بہت سمجھایا کہ یہ ایک جذباتی فیصلہ ہے، تعلیم کو پایۂ تکمیل تک نہ پہنچانا کوئی دانشمندانہ اقدام نہیں ہے، مگر ملک صاحب اپنے فیصلے پر ڈٹے رہے اور ان دانشوروں کا یہ خیال غلط ثابت ہوا کہ ملک صاحب نے جذبات کی رو میں بہہ کر یہ کام کیا ہے۔ ملک صاحب کا یہ فیصلہ پورے شعور پر مبنی تھا اور مستقبل نے بتا دیا کہ جس فیصلے کو لوگ نقصِ تعلیم پر محمول کرتے رہے وہ ملک صاحب کے لئے نہ صرف ترقیٔ تعلیم بلکہ ترقیِ عمل کا بھی موجب ہوا۔

اب ملک صاحب نے مکمل طور پر مولانا کی مصاحبت اختیار کرلی اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے اپنے گھر والوں پر بوجھ ڈالنے کے بجائے لاہور کے اندر ہی چند ٹیوشن پڑھا کر اپنی گزر اوقات کا انتظام کیا اور پھر باقی وقت مولانا کے ساتھ ان کے مختلف کاموں میں شامل رہے۔ ٹیوشن پڑھانے کا پیشہ بھی ملک صاحب کو پسند نہ آیا اس لئے کہ یہ کام بھی اسی نظامِ تعلیم کی یک گونہ خدمت تھی جو ملک میں رائج تھا اور جس سے انگریزی سامراج کو تقویت مل رہی تھی، چنانچہ انہوں نے یہ کام چھوڑ دیا اور پھر خالی ہاتھ ہو کر بیٹھ گئے۔ مولاناؒ، ملک صاحب کے اس فیصلے پر خاصے متفکر ہوئے کہ اب کیا ہوگا، کیونکہ خود مولانا بھی نہایت محدود دنیا میں رہ رہے تھے اور ان کے پاس کوئی ایسا کام نہیں تھا جو ملک صاحب کے لئے ذریعۂ معاش بن سکتا۔ خود ملک صاحب بھی بغیر کام کیے مولانا پر مالی بوجھ بننا

نہیں چاہتے تھے، وہ یہ بھی محسوس کرتے تھے کہ اُنہوں نے مولانا کو تفکر میں ڈال دیا ہے، مگر انہوں نے مولانا کا تفکر یہ کہہ کر دور کر دیا کہ :

"اللہ تعالیٰ کوئی نہ کوئی راہ نکالے گا وہ مسبب الاسباب ہے"۔[۲۴]

یہ جُملہ ہے تو نہایت سادہ اور مختصر، مگر یہ اس تعلیم کی بھرپور عکاسی کرتا ہے جو مولانا مودودی رحمہ اللہ بیسوی صدی کے مادہ پرست انسان کو دے رہے تھے۔

جالندھر میں "جنس نایاب" کی ترویج :

ملک صاحب کی نئی صورتِ حال کے پیشِ نظر مولانا نے اپنے ایک دوست عبدالعزیز شرقی صاحب کو جالندھر خط لکھا کہ وہ اس صالح نوجوان کے لیے کوئی کام نکالیں۔ شرقی صاحب نے ملک صاحب کو جالندھر بلا لیا اور وہاں ایک چھوٹا سا مکتبہ کھول کر ان کے سپرد کر دیا۔ اس مکتبے کی کیا حالت تھی اس کا اندازہ اُس ایک شعر سے لگایا جا سکتا ہے جو ملک صاحب نے مکتبے کے بورڈ پر خود لکھوا دیا تھا[۲۵] ؎

جنس ہے نایاب گو گاہک ہیں اکثر بے خبر
ہم نے کھولی ہے دکاں اس شہر میں سب سے الگ

---

[۲۴] ایضاً

[۲۵] مولانا حالی کا شعر کچھ تصرف کے ساتھ۔

اس سوز وساز اور پیچ وتاب میں موصوف کے لیل ونہار گزرتے رہے، دکان سے کوئی آمدنی نہ تھی۔ معاش کی راہیں مسدود تھیں۔ ایسی آزمائشوں سے بہت کم انسان کامیاب ہو کر نکلتے ہیں۔ سوائے ان خوش قسمت لوگوں کے جن پر اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کا فیضانِ خاص فرماتا ہے۔ ملک صاحب بھی ان معدودے چند لوگوں میں شمار ہوتے ہیں۔

جماعت کے تاسیسی اجتماع میں شرکت :

۱۹۴۱ء میں جب مولاناؒ نے تشکیلِ جماعت کا ارادہ کیا تو جن ہم خیال لوگوں کو خطوط لکھ کر لاہور بلوایا ان میں ملک صاحب بھی تھے۔ ملک صاحب جالندھر سے اس اجتماع میں شرکت کے لئے آئے۔ اسی اجتماع میں جماعتِ اسلامی کی تاسیس کا فیصلہ ہوا۔ اس لحاظ سے ملک صاحب ان ارکانِ جماعت میں سے ایک ہیں جنہیں جماعتِ اسلامی کے السّابقون الاوّلون کا لقب دیا جاسکتا ہے۔

دارالاسلام میں قیام :

تاسیسِ جماعت کے بعد جب مولانا دوبارہ دارالاسلام پٹھان کوٹ جا بیٹھے تو ملک صاحب کو جالندھر سے اپنے پاس بلوالیا اور مکتبۂ جماعتِ اسلامی کا کام ان کے سپرد کر دیا۔ ملک صاحب مکتبۂ جماعتِ اسلامی کے ناظم تھے مگر خود ہی کتابیں پیک کرتے تھے پھر خود ہی انہیں حوالۂ ڈاک کرتے۔ ایک

عالمِ سرمستی میں وہ اس کام کو سرانجام دیتے رہے۔ نہ دنیاوی فخر کی تلاش، نہ مال و دولت کی حرص اور نہ اپنی غریبی پر کوئی ملال۔

ملک صاحب فطری طور پہ علم جو انسان ہیں۔ دارالاسلام میں انہیں علمی ماحول بھی میسر آگیا۔ اس ماحول کے بارے میں اُن کے تأثرات ملاحظہ ہوں:

"اس جگہ میرا جی لگ گیا۔ وہ ایسا ماحول تھا کہ ہمیں دوبارہ نصیب نہ ہو سکا۔ وہاں ہماری اپنی ایک بستی تھی۔ اپنی فضا تھی۔ بہت ہی باقاعدگی سے درسِ قرآن اور درسِ حدیث ہوتا تھا۔ مولانا امین احسن اصلاحی صاحب درسِ قرآن دیتے تھے اور مولانا مودودی صاحب درسِ حدیث۔ پوری مشکوٰۃ مولانا نے وہاں پڑھائی اور درس دیا۔"

...... دارالاسلام کی زندگی بڑی سادہ تھی۔ ہر کام ہم خود کرتے تھے۔ پانی خود بھرنا، لکڑیاں خود کاٹ کر لانا، رات کو اپنی حفاظت خود کرنا......"[14]

اس زمانے میں ملک صاحب نے عربی زبان میں اپنی قابلیت کو ترقی دی۔ جب آرام اور تفریح کا وقت ہوتا تو وہ دارالاسلام کے قُرب میں بہنے والی نہر اَپر باری دوآب کے کنارے جا بیٹھتے اور عربی قواعد و انشا کی مشق میں منہمک ہو جاتے۔ آغاز میں قیامِ لاہور کے زمانے میں انہوں نے عربی زبان سیکھنے کا پرائیویٹ طور پہ آغاز کر دیا تھا، مگر اس میں ترقی دارالاسلام

---

[14] ایضاً

کے زمانے میں ہوئی۔ آج ملک صاحب علم و فضل کی جس مسند پر فروزاں نظر آتے ہیں اس کے پیچھے وہی جہدِ مسلسل کارفرما ہے جو اُن کی عادتِ ثانیہ بن چکی تھی۔

لاہور میں مولانا مرحوم کے معاونِ خصوصی کی حیثیت سے

تقسیمِ ملک کے بعد دار الاسلام کا پورا قافلہ لاہور آگیا۔ یہاں مکتبے کی ذمّہ داری کے بجائے مولانا مرحوم نے اس گوہر کی یوں قدر افزائی فرمائی کہ اپنا معاونِ خصوصی رکھ لیا اور یوں بحث و تحقیق اور تصنیف و تالیف کی علمی فضا میں اُنہیں منتقل کر دیا۔ اب ملک صاحب کے لئے میدانِ علم میں ترقی درجات کے دروازے کھل گئے۔ ان دروازوں کو کھولنے میں جہاں مولاناؒ کی توجہ نے کام کیا وہاں خود ملک صاحب کے صدق و اخلاص اور ورع و پارسائی نے بھی انہیں قدم قدم پر سہارا دیا۔ فیضِ استاد اور اخلاصِ شاگرد دونوں عناصر اشہبِ علم کے سوار کو فضائے بسیط میں اُڑاتے رہے ملک صاحب آخر دم تک مولانا مرحوم کے معاونِ خصوصی رہے۔ ذٰلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔ اس علمی کام کے ساتھ ساتھ ملک صاحب ایک کارکن کی حیثیت سے تحریک کی دیگر خدمات بھی انجام دیتے رہے۔ مثلاً مختلف مساجد میں خطبۂ جمعہ دینا، تربیت گاہوں میں تقاریر اور دروس وغیرہ۔

ملک صاحب سے خاکسار کا براہِ راست تعارف اور رابطہ ۱۹۵۵ء

میں ہوا۔ خاکسار دارالعروبہ میں مارچ ۱۹۵۵ء میں آیا۔ اس وقت ملک صاحب معاونِ خصوصی کے منصب پر تھے۔ دارالعروبہ اور ملک صاحب کا شعبۂ استفسارات دونوں کا تعلق براہِ راست مولانا مرحوم سے تھا۔ کام کے لحاظ سے بھی دونوں میں مشابہت تھی۔ ایک کا تعلق اندرونِ پاکستان اور دوسرے کا بیرونِ پاکستان سے تھا، چنانچہ یہ دونوں شعبے سالہا سال تک دوش بدوش چلتے رہے۔ کسی انسان کو سمجھنے کے لئے اتنا قُرب بہت کافی ہوتا ہے۔ مزید برآں یہ کہ خاکسار اور ملک صاحب کم از کم چودہ سال اچھرہ میں ہمسائے رہے ہیں۔ دونوں گھروں کے درمیان میں ایک معمولی سی دیوار حائل تھی۔ اس طویل ہمسائیگی کا خلاصہ اگر بیان کروں تو یہ کہوں گا کہ " ایک مرنجانِ مرنج ہمسایہ "

علمی مرتبہ و مقام :

ملک صاحب علمی لحاظ سے ایک جامع شخصیت ہیں۔ گو انہوں نے اپنی کالج کی تعلیم ادھوری چھوڑ دی تھی، مگر انگریزی زبان میں انہیں بڑی دسترس حاصل رہی۔ انگریزی لٹریچر کا وسیع مطالعہ کرتے رہے ہیں۔ اس بنا پر انہیں معاصر دنیا کے حالات اور فکری تحریکات سے پوری آگاہی حاصل ہے۔ مولانا مرحوم کی انگریزی خط و کتابت میں ملک صاحب کا بڑا حصہ ہے۔ اس باب میں ملک صاحب کو جو قدرت حاصل ہے اس کی ایک مثال یہ ہے کہ پروفیسر عبدالحمید صدیقی صاحب انگریزی

میں جو کچھ لکھتے رہے ہے اُس پر نظرِ ثانی وہ باصرار ملک صاحب سے کراتے رہے ہے۔ علی الخصوص "لائف آف محمد"، قرآن کریم کا انگریزی ترجمہ اور صحیح مسلم کا انگریزی ترجمہ ملک صاحب کی نظر سے گزرا ہوا ہے۔ انکی کے انگریزی سے اردو تراجم بھی زبان و بیان پر کامل قدرت اور مہارت کے آئینہ دار ہیں۔

عربی زبان میں تو ملک صاحب عِصامی (خودساز) ہیں۔ جدید و قدیم دونوں قسموں کے عربی لٹریچر میں درک حاصل ہے۔ فقہ و حدیث کے دقیق ترین مضامین اور پیچیدہ ترین مقامات پر ملک صاحب کو جو عبور حاصل ہے وہ پاکستان میں اقلّ قلیل لوگوں کے اندر پایا جاتا ہے۔ فقہ میں عام مسائل سے لے کر عائلی احکام، معاملات اور مغازی وسیر کے وہ مباحث جو دینی درسگاہوں میں بھی کم ہی پڑھائے جاتے ہیں ملک صاحب کو از بر ہیں۔ یہ علمی ذخیرہ کسی باقاعدہ درسگاہ کا فیض نہیں ہے، بلکہ ان کے ذاتی مطالعے اور مولانا مرحوم کے ساتھ روزمرہ کے مسائل میں شرکت کی بدولت حاصل ہوا ہے۔

یوں تو ملک صاحب کی متعدد تحریریں تحقیق و استدلال کے لحاظ سے بڑا اونچا پایہ رکھتی ہیں، مگر ان کی علمی گہرائی کا سب سے اعلیٰ ثبوت ان کی شاہکار تصنیف "خلافت و ملوکیت پر اعتراضات کا علمی تجزیہ" ہے۔ اس میں آپ انہیں ایک فقیہہ و محدث بھی دیکھ سکتے ہیں اور مؤرخ اور ماہرِ سیاست اسلامی بھی۔

جدید عربی لٹریچر پر بھی انہیں دستگاہ حاصل ہے۔ دورِ جدید کے شامی عالم ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی مرحوم کے سنّت کے موضوع پر مقالات (جو سنّتِ رسولؐ کے نام سے چھپ چکے ہیں) اور مصر کے اخوانی رہنما عبدالقادرؒ عودہ شہید کی کتاب "الاسلام و اوضاعنا القانونیہ" کا اُردو ترجمہ (اسلام کا نظام قانون) ملک صاحب کی عربی دانی کی بہترین مثال ہے۔

اُردو زبان میں بھی اللہ تعالیٰ نے انہیں نہایت شستہ اسلوب عطا فرمایا ہے ان کے اسلوب میں خود مولانا مرحوم کے انداز کی جھلک ملتی ہے۔ مولانا مرحوم کی تحریریں دو محاسن کا آئینہ ہیں: ایک عمدگیٔ بیان اور دوسرا قوتِ استدلال۔ یہ دونوں باتیں آپ ملک صاحب کی تحریر میں بڑی حد تک دیکھ سکتے ہیں۔ درحقیقت ملک صاحب نے مولانا سے اکتسابِ فیض میں یہ کمال کر دکھایا ہے کہ متعدد تحریروں میں فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ صحبتِ گل نے یہ گل کھلائے ہیں۔

شخصیت

ذاتی اوصاف و خصائل میں اسلاف کی جھلک ملتی ہے۔ سراپا تواضع ہیں، خود ستائی نام کو نہیں۔ مزاج میں انتہائی خاکساری، گفتگو میں نرمی، بے ضرورت گفتگو سے پرہیز، محفل میں جچی تلی بات کرنے پر اکتفا، لباس اور رہن سہن میں انتہائی سادگی۔ علم بے پایاں ہے، مگر غرورِ علم سے پاک۔ جستجو و طلب میں بے باک اور زبان پر یہی ایک لفظ کہ میں تو طالب علم ہوں۔

موصوف ۱۹۸۱ء کو صدر پاکستان کے ذاتی انتخاب پر وفاقی شرعی عدالت کے

جج مقرر ہوئے۔ چار سال تک اس منصب پر فائز رہے۔ ۱۹۸۵ء میں عدالت سے فارغ ہو گئے۔ اب وہ ادارۂ معارفِ اسلامی منصورہ میں حسبِ سابق علمی مہمات میں مشغول ہیں۔

ملک صاحب ۱۹۲۰ء میں پیدا ہوئے ہیں۔ اب وہ زندگی کی چھیاسٹھ بہاریں گزار چکے ہیں۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں عمر دراز مع حسنِ عمل عطا فرمائے۔

زیرِ نظر کتاب "رسائل و مسائل حصّہ ششم" ملک صاحب کے ان جوابات پر مشتمل ہے جو وہ وقتاً فوقتاً لکھتے رہے ہیں۔ ان میں اکثر وہ جوابات ہیں جو خود مولانا مرحوم کی زندگی میں انھوں نے قلم بند کیے ہیں۔ مولانا مرحوم کو ملک صاحب پر اس قدر اعتماد پیدا ہو چکا تھا کہ ایک وقت ایسا آیا کہ مولانا مرحوم ملک صاحب کے جوابات کو دیکھنے کی ضرورت بھی نہیں محسوس کرتے تھے۔ ہم اپنے قارئین کو اب تک مولانا مرحوم کی تحریریں پیش کرتے رہے ہیں۔ ہمیں خوشی ہے کہ اب ان کے ایک شاگردِ رشید کی تحریر پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔

۱۵ر نومبر ۱۹۸۶ء

خلیل حامدی

ڈائرکٹر ادارۂ معارفِ اسلامی، منصورہ، لاہور

سوالات اور اُن کے جوابات

وُجودِ باری تعالیٰ سے متعلق وساوس کا علاج

سوال: میں ایک گنہ گار مسلمان ہوں۔ مدتوں جہالت کی زندگی بسر کرتا رہا ہوں کچھ عرصے سے مجھ میں عبادت اور تلاوت کا شوق پیدا ہوا ہے، لیکن بڑے افسوس کی بات ہے کہ ساتھ ہی ساتھ میرے دل میں وسوسے پیدا ہوتے ہیں۔ میں انہیں دبانے کی کوشش کرتا ہوں، لیکن ڈر ہے کہ اگر یہ شکوک دُور نہ ہوئے، تو اس ادھیڑ بن میں عبادت مجھ سے ترک ہو جائے گی اور پھر میں گمراہی کی طرف دھکیل دیا جاؤں گا۔ جو شبہ میرے دل میں بار بار پیدا ہوتا ہے اُسے میں زبان پر نہیں لانا چاہتا لیکن میں اُسے محض اس لیے آپ کے سامنے رکھ رہا ہوں کہ آپ مجھے مطمئن کر سکیں۔ سوال جو میرے دل میں رہ رہ کر اٹھتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کس نے پیدا کیا ہے اور وہ کیسے وجود میں آیا ہے؟ آپ خدارا میری اس الجھن کو رفع کریں تاکہ میں اس کشمکش سے نجات پا جاؤں۔

جواب: آپ نے جن سوالات اور شبہات کا ذکر اپنے خط میں کیا ہے اس طرح کے سوالات کا انسانی ذہن میں پیدا ہونا کوئی محال یا ناممکن امر نہیں ہے۔ اگر آپ تھوڑا سا غور و فکر کریں، تو آپ کو اس حقیقت کا بھی احساس ہو جائے گا کہ اس طرح کے وساوس صرف اس آدمی ہی کو لاحق نہیں ہوتے جو اللہ کے وجود کو تسلیم کرتا ہو، بلکہ ایک دہریے، متشکک اور منکرِ خدا کو بھی اِسی نوعیت کے کچھ دوسرے سوالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جو انسان اس ہنگامۂ ہست و بود سے ماورا یا مافوق اس کے کسی خالق کے وجود کو نہیں مانتا یا اس کے بارے میں شک و تذبذب میں مبتلا ہے۔ اس سے چند سوالات بڑے زور سے اپنے جواب کا تقاضا کرتے ہیں، مثلاً یہ کہ اس عالمِ وجود کی ابتداء کیسے ہوئی، اُسے وجود میں لانے کا اصل باعث اور اولیں سبب کیا تھا اور نمو، حیات، مادہ اور توانائی جن کے لاتعداد مظاہر نے ہمیں چاروں طرف سے گھیر رکھا ہے ان کا آغاز آخر کب اور کیسے ہوا اور کس نے کیا؟ بہر حال جہاں تک اس طرح کے سوالات کا تعلق ہے کسی نہ کسی شکل میں مومن، منکر اور متردد سب کو ان سے دوچار ہونا ہی پڑتا ہے۔

اب اگر ذرا مزید غور کیا جائے تو ہمیں اس امر کا بھی بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ ہر شخص کے بس میں نہیں ہے کہ وہ کائنات کی تخلیق اور اس کے خالق سے متعلق اس قسم کے سوالات کا کوئی معقول جواب اپنے فہم و ادراک اور اپنی سعی و اکتساب کے بل پر حاصل کر سکے۔ خالقِ کون و مکان کی ذات و صفات سے متعلق تصورات تو خیر اور بھی اعلیٰ و ارفع اور بلند و برتر ہیں، لیکن تھوڑی دیر کے لیے اگر ہم اس سوال سے صرفِ نظر بھی کر لیں کہ کائنات سے الگ اور بالاتر کوئی ہستی یا طاقت اسے وجود میں لانے والی ہے یا نہیں اور ہم کائنات کو موجود مان کر کے ہی سوچنا شروع کریں تب بھی مکان و زمان سے وابستہ

بہت سے حقائق و تصورات ایسے ہیں جو کماحقہٗ ہماری ذہنی گرفت میں نہیں آسکتے اور ان کے حدود کی وسعت و بے پایانی کا احاطہ کر لینا تو درکنار، ایک خاص حد سے آگے اُن کا تصور کرنے سے بھی ہم عاجز ہیں۔ مثلاً زمانے کی ابتداء و انتہا کے متعلق ہم کیا تصور کر سکتے ہیں کہ اس کی ابتدا کیوں کر اور کب ہوئی اور اس کی انتہا کہاں اور کیسے ہوگی؟ سورج، چاند، تارے، زمین اور دیگر اجرام فلکی جس فضا میں تیر رہے ہیں آخر اس کے حدود کہاں جا کر ختم ہوتے ہیں اور چشم تصور سے بھی اس فضا کی سرحد کے اُس پار جھانک کر کیسے دیکھا جا سکتا ہے کہ وہاں کیا عالم ہے۔ اس طرح کی دو ایک مثالوں سے ہی یہ حقیقت بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ ہمارے فہم و قیاس کی رسائی بالکل محدود ہے اور ہماری سوچنے اور سمجھنے کی طاقتوں پر اپنی فطری ساخت کے اعتبار سے ہی ایسی حد بندی عائد کر دی گئی ہے کہ ایک مرحلے سے آگے کا تصور ان کے لیے قطعاً ناممکن ہے۔ جب انسانی ذہن کی کوتاہی کا یہ حال ہو کہ وہ مخلوق کا بھی کلی ادراک نہیں کر سکتا تو وہ خالق کی کنہ تک کیسے پہنچ سکے گا؟

خالق کائنات سے متعلق شبہات کا جہاں تک محض اضطراری وساوس کی حیثیت سے قلب میں در آنے کا تعلق ہے تو اس سے تو مومن محفوظ نہیں ہو سکتا، بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اسے ایمان کی صریح علامت بتایا ہے۔ چور وہاں نقب لگاتا ہے جہاں سرمایہ موجود ہو، اس لیے جو دل دولتِ ایمان سے مالامال ہے اُسے ناگزیر طور پر ایسے حملوں کا ہدف بننا پڑے گا۔ اس لیے ایسے خیالات کا دل میں آکر بس گزر جانا کوئی تشویشناک امر نہیں ہے، جو چیز موجبِ تشویش و باعثِ مواخذہ ہے وہ یہ کہ ایک مومن ان وسوسوں کو کوئی اہمیت اور وزن دے اور اُنہیں دل میں جاگزیں

ہو کر پلنے اور پھلنے کا موقع دے یا پھر سنجیدگی سے ان سوالات کو قابل حل سمجھ کر اُن کا جواب حاصل کرنے کی ناکام کوشش کرے۔ اور چار سو ان کا چرچا کرتا پھرے۔ یہ طرزِ عمل ایک مسلمان کے لیے قطعاً صحیح نہیں ہے۔ اسلام نے ہمیں اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کا جو تصور دیا ہے اگر وہ ہمارے ذہن نشین رہے۔ تو ہم ایسا طرزِ عمل کبھی اختیار نہیں کر سکتے قرآن وحدیث میں اللہ تعالیٰ کی جو صفات بیان ہوئی ہیں اُن پر غور کرنے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو اُن کے متقابل انسانی صفات پر قیاس کرنا محال ہے۔ اور نہ دونوں میں کوئی حقیقی مشابہت ہے۔ اسی لیے فرمایا کہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" انسانی صفات محدود ہیں اور خارجی و مادی سہاروں کی دست نگر ہیں، مگر ایک خاص حد تک مطلق، غیر محدود اور خارجی سہاروں سے بے نیاز ہیں۔ دیکھتے ہم بھی ہیں مگر ایک خاص حد تک اور ہماری بصارت کے بالفعل ظہور کے لیے آنکھ اور روشنی کی ضرورت ہے۔ برعکس اس کے اللہ تعالیٰ کی بصارت ان حدود وقیود سے بالاتر ہے۔ سنتے ہم بھی ہیں، مگر ہمارا سننا کان اور ہوا کا محتاج ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی سماعت ان احتیاجات سے بے نیاز ہے۔ زندہ و موجود ہم بھی ہیں، مگر ہماری زندگی اور وجود خارجی سہاروں کے بل پر قائم ہے، لیکن اللہ تعالیٰ اگر زندہ و موجود ہے تو فقط اپنے بل پر۔ وہ ایسا حیّ و قیوم ہے جو آپ سے آپ قائم ہے اور ہر چیز کو قائم رکھے ہوئے ہے۔ اس طرح اگر غور کیا جائے تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اپنے صحیح اور حقیقی معنوں میں ازلی و ابدی ہے۔ دائمی بقا و وجود اس کی ذاتِ سرمدی کا بنیادی خاصہ ہے۔ اس کی ابتدا و پیدائش کا سوال اٹھانا ضدین اور نقیضین کو جمع کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ وہ خالق کیا ہوا کہ جو دوسرے خالق کا محتاج ہو۔

اس بدیہی حقیقت کو اللہ تعالیٰ نے یہ کہہ کر واضح فرمایا ہے کہ ھُوَ الاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ اور اُس کی نہایت عمدہ اور دلنشیں تفسیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمائی ہے کہ ھو الاوّل لیس قبلہ شیئ ، ھو الاخر لیس بعدہٗ شیئ ھو الظّاھر لیس فوقہ شیئ ، ھو الباطن لیس دونہ شیئ۔ (وہ سب سے پہلے ہے اُس سے پہلے کچھ نہیں، وہ سب سے آخر ہے، اُس کے بعد کچھ نہیں، وہ ظاہر ہے اُس سے مافوق کچھ نہیں، وہ باطن ہے اُس سے مخفی کچھ نہیں)

اب آخر میں ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے چند ارشادات وساوس سے متعلق نقل کرتے ہیں جن سے انشاء اللہ آپ کی پوری تشفّی ہو جائے گی۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم اِنّ اللّٰہ تجاوز عن امتی ما وسوست بہ صدورھا ما لم تعمل بہ او تتکلم۔	حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ نے میری اُمّت سے دلوں کے وسوسوں کو معاف فرمایا ہے، بشرطیکہ اُن پر عمل یا گفتگو نہ کی جائے۔
عن ابن عباسؓ عن النبی صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم جاءہ رجل فقال انی احدث نفسی بالشی لان اکون حممۃ احب الیّ من ان اتکلم بہ فقال الحمد للّٰہ الذی ردّ امرہ الی الوسوسۃ	حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص حاضر ہوا اور عرض کرنے لگا میں اپنے دل میں ایسے خیالات محسوس کرتا کہ میں انہیں زبان پر لانے کی بہ نسبت کوئلہ ہو جانا زیادہ پسند کرتا ہوں۔ آپؐ نے فرمایا خدا کا شکر ہے جس نے اس بات کو وسوسے

کی حد تک محدود کردیا ہے۔

✤ ✤

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لایزال الناس حتی یقال ھٰذا خلق اللّٰہ فمن خلق اللّٰہ فمن وجد من ذالک شیئاً فلیقل اٰمنت باللّٰہ ورسلہ۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لوگ سوال وجواب کرتے ہی رہیں گے یہاں تک کہ کہا جائے گا کہ یہ اللہ تعالیٰ نے خلق کو پیدا کیا ہے، تو اسے کس نے پیدا کیا ہے۔ جو آدمی یہ دیکھے تو اُسے کہنا چاہیے کہ بس میں اللہ اور اُس کے رسولوں پر ایمان لایا۔

✤ ✤

ایک دوسری مرتبہ آپ نے فرمایا کہ ایسے موقع پر اللہ سے پناہ مانگو اور رُک جاؤ۔ اب جو شخص یہاں نہیں رُکے گا اور اپنے راہوارِ خیالی کی لگام نہیں تھامے گا، وہ سوائے اس کے کہ ضلالت کی وادیوں میں حیران و سرگرداں بھٹکتا پھرے اور کیا کرے گا۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۵۴ء)

سوال: میں سائنس کا طالب علم ہوں اور زندگی کے ایسے دور سے گزر رہا ہوں جس میں ذہن پر جو نقوش بھی مرتسم ہو جائیں وہ ہمیشہ کے لیے راحت یا ذہنی اذیت کا موجب بن جاتے ہیں۔ میں بڑا مذہبی قسم کا نوجوان تھا، مگر اب میرے دل میں یقین کے بجائے شکوک پیدا ہو۔ نے لگے ہیں۔ میں نماز بھی پڑھتا ہوں، مگر رسمی طور پر۔ میرے دل میں جو خیالات آتے ہیں اُنہیں آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں:

خُدا کے وجود کو سائنس کے اُصولوں کی رُو سے کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ ابتدائی زمانے کے لوگوں نے یہ تصور ایجاد کر لیا ہو اور پھر یہ برابر ہم تک منتقل ہوتا چلا آیا ہو۔ اُس وقت انسان قوانین فطرت اور مظاہر کائنات کی حقیقت سے بے خبر تھا، مگر آج وہ کائنات کے رازوں سے آشنا ہو چکا ہے۔ اور اعتقادِ باری کی ضرورت بعض کی سمجھ میں نہیں آتی۔ اگر اللہ کے وجود کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی مذہب کی بعض تعلیمات ناقابلِ فہم معلوم ہوتی ہیں۔ مجھے ہمیشہ یہی بتایا گیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معراج جسمانی تھا، مگر کائنات میں کشش ثقل اور جو دوسرے خلائی قوانین کار فرما ہیں اُن کی موجودگی میں یہ واقعہ سمجھ میں نہیں آتا۔ یہی مشکل دوسرے معجزات کے بارے میں ہے کہ

وہ قوانینِ فطرت کو توڑے بغیر صادر نہیں ہو سکتے اور اللہ اپنے قانون اور سنّت کو نہیں بدلتا۔ چاند اگر دو ٹکڑے ہو تو کیا زمین تباہ ہونے سے محفوظ رہ سکتی ہے ؟

جواب : آپ کے ذہن میں جو سوالات پیدا ہو رہے ہیں اُن کا پیدا ہونا کوئی تعجب خیز امر نہیں ہے۔ ہر سوچنے والے دماغ کے اندر اس طرح کے سوالات پیدا ہو سکتے ہیں؛ چنانچہ ایک انسان کی خیریت اور نجات اس بات میں ہے کہ وہ ان سوالات کا ایسا جواب تلاش کرنے کی کوشش نہ کرے جو اس کی بے لگام خواہشِ نفس کے مطابق ہو اور جو اُسے نباتات و جمادات یا حیوانات کی طرح اخلاقی احساس اور ذمّہ داری سے بالکل خالی اور عاری بناتا ہو۔ دنیا میں بیشتر لوگ جنہوں نے اللہ کے وجود سے انکار کیا ہے ایسے ہیں کہ وہ محض اس وجہ سے منکرِ خدا بن جاتے ہیں کہ اگر وہ خدا کو تسلیم کریں، تو اُنہیں اپنی زندگی بعض حدود و قیود کی پابندی کے ساتھ بسر کرنی پڑتی ہے۔ ورنہ آپ غور کریں کہ ایک سائنس دان کے پاس انکارِ خدا کے حق میں کیا دلیل یا ثبوت ہو سکتا ہے۔ سائنس محض اس دنیا سے بحث کرتی ہے جو مادے اور توانائی پر مشتمل ہے، لیکن سائنس خود تسلیم کرتی ہے کہ یہ مادی کائنات نہ ہمیشہ سے موجود ہے، نہ اپنے آپ سے وجود میں آئی ہے۔ نہ یہ ہمیشہ قائم رہ سکتی ہے۔ خود کائنات کے اندر جن اشیاء میں زندگی اور شعور پایا جاتا ہے کوئی سائنس دان نہ اُن میں زندگی کو خود وجود میں لا سکتا ہے نہ وہ یہی بتا سکتا ہے کہ بے جان مادّے کے اندر جان کیسے پیدا ہوتی ہے اور کیسے ختم ہوتی ہے۔ اس کائنات کی کوئی حد، کوئی اس کا اوّلین و آخریں سرا ایسا نہیں ہے جو انسان کی گرفت میں آ سکے۔ اس کے بعد آخر کائنات

کے معمے کو کیسے حل کیا جا سکتا ہے سوائے اس کے کہ اس کا کوئی خالق اور بنانے والا ایسا تسلیم کیا جائے جو اس کائنات سے بلند و بالا اور اس سے ماوراء ہے، اس حد تک اور اس معنی میں اللہ کے وجود کو ہر قابلِ ذکر سائنس دان اور فلسفی تسلیم کرتا ہے اور خدا کے انکار کی جرأت کسی کو نہیں ہو سکتی۔

چند سال قبل امریکہ میں ایک کتاب   شائع ہوئی ہے جس میں دنیا کے چالیس نامور ترین سائنس دانوں کے الگ الگ مضامین شامل ہیں جن میں ہر ایک نے اللہ کے وجود کو مانا ہے اور اس کے حق میں دلائل دیئے ہیں۔ اس کا ترجمہ مکتبۂ فرینکلن لاہور نے اردو میں شائع کیا ہے جس کا عنوان ہے "خدا موجود ہے"۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر اللہ ہے، تو اس کی ذات و صفات کا تصور کیا ہے اور وہ انسان سے کیا چاہتا ہے، اس کی مرضی کیا ہے؟ ان سوالات کا صحیح جواب کوئی سائنس دان یا غیر سائنس دان اپنی عقل و منطق کے بل بوتے پہ نہیں دے سکتا۔ اس کا جواب اللہ کے نبی اور رسول ہی دے سکتے ہیں جن کی صداقت پہ ان کی سیرت و اخلاق گواہ ہے۔

(۲) یہ بات کہ مذہب اور خدا انسانی ذہن کی پیداوار ہے، اگرچہ بجائے خود صحیح نہیں، لیکن جو بات بھی انسان کے ذہن میں پیدا ہو جائے کیا اس کا پیدا ہونا اس امر کا کافی ثبوت ہو سکتا ہے کہ اس شے کا خارج میں وجود نہیں ہے۔ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ اللہ کی ذات بجائے خود ایک حقیقت ہو اور اسی کا پرتو انسان کے ذہن پہ پڑتا ہو۔ انسانی ذہن میں ہمیشہ سے خدا کے تصور کی موجودگی سے آخر خدا کا عدم وجود کیسے ثابت ہوتا ہے، بلکہ اس کے برعکس یہ تو خالقِ کائنات کے وجود کی ایک دلیل

ہے۔

یہ استدلال بھی غلط ہے کہ پہلے قوانینِ فطرت انسان کو معلوم نہ تھے اس لیے وہ خدا کا قائل ہو گیا۔ کیا فطرت اور قوانینِ فطرت سے متعلق سارے بھید اور ساری تفصیلات انسان کو اب معلوم ہو گئی ہیں، یا کبھی ہو سکتی ہیں ؟ کیا آپ مجھے اس سوال کا جواب دے سکتے ہیں کہ اجرامِ فلکی سے بھری ہوئی اس کائنات کی انتہا کہاں تک ہے اور اس انتہا سے آگے کیا ہے ؟ فرض کیا کہ آپ کو تمام قوانینِ فطرت Laws of Nature معلوم ہو گئے ہیں تب بھی کیا آپ بتا سکتے ہیں کہ اس اندھیری بھری کائنات میں یہ قوانین کس نے بنائے ہیں اور کس نے ان عناصرِ کائنات کو پابندِ قانون اور مسخر بنا رکھا ہے ؟

(۳) معراج شریف کے روحانی یا جسمانی ہونے کے متعلق اگرچہ سلف میں کچھ اختلاف ہوا ہے، لیکن ہمارے نزدیک صحیح بات یہی ہے کہ یہ روح و جسم دونوں کے ساتھ تھا۔ معراج، شق القمر اور اس طرح کے دوسرے معجزات کے متعلق سارے اعتراضات اُس وقت پیدا ہوتے ہیں جب کہ انسان اپنی تنگ کھوپڑی سے ہر مسئلے کو دیکھتا اور اس پر سوچتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ جس طرح یہ کائنات بعض قوانین کی پابند ہے، اسی طرح اس کائنات کا بنانے والا بھی ان قوانین کا مطیع اور غلام ہے اور اپنے بنائے ہوئے قوانین میں وہ خود بھی جکڑا جا چکا ہے، حالانکہ یہ تصور بنیادی طور پر غلط اور باطل ہے۔ اللہ جب چاہے اپنے قانون میں تبدیلی کر سکتا ہے اور یہ تبدیلی بھی اس کے قانون ہی کے تحت ہو گی۔ مثال کے طور پر اللہ اس وقت انسان کو نر اور مادہ کے اتصال سے پیدا کرتا ہے، لیکن نر اور مادہ کا یہ اتصال پیدائش کا

ابدی اور ازلی اصول نہیں ہو سکتا، اللہ چاہے تو اس کے بغیر انسان پیدا کر سکتا ہے۔ اسی طرح اللہ چاہے تو کشش ثقل کے قانون کو معطل کر سکتا ہے اور اپنے بندے کو کائنات کے کسی ایسے مقام تک لے جا سکتا ہے جہاں اُس کی تجلیات مرتکز اور متمکن ہیں۔ اللہ چاہے تو تھوڑی دیر کے لیے چاند کے دو ٹکڑے کر سکتا ہے اور زمین اور دوسرے اجرامِ فلکی کو اس کے اثرات سے محفوظ کر سکتا ہے۔ بلاشبہ اللہ اپنی سنّت اور اپنے کلمات میں تبدیلی نہیں فرماتا، لیکن ہمیں کیا معلوم کہ اللہ کی سنّت کیا ہے اور اس کی باتیں (کلمات) کیا کیا ہیں۔ اللہ جس کو اپنی سنّت سمجھتا ہے اُسے کوئی تبدیل نہیں کر سکتا، لیکن جسے ہم اپنے طور پر اللہ کی سنّت سمجھ بیٹھیں اُس میں ہر وقت تبدیلی ممکن ہے۔ مثلاً ایک شخص اللہ کی سنّت یہ قرار دیتا ہے کہ سورج ہمیشہ مشرق سے طلوع ہو یا طلوع ہوتا دکھائی دے، لیکن ہو سکتا ہے کہ اللہ کی سنّت یہ بھی ہو کہ ایک دن اُس کی گردش اُلٹ دی جائے یا اسے ختم ہی کر دیا جائے۔ یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیئے کہ قرآن مجید میں سنّت اللہ سے مراد بالعموم طبعی قوانین نہیں، بلکہ وہ اخلاقی و معنوی قوانین ہیں جو اقوامِ عالم اور تہذیبِ انسانی کے عروج و زوال یا نشو و ارتقاء سے متعلق ہیں اور وہ بھی کوئی ایک ہی لگا بندھا قانون نہیں، بلکہ ایک نہایت وسیع، حکیمانہ ایک سلسلۂ قوانین ہے جو حیاتِ انسانی کے مختلف گوشوں میں جاری و ساری ہے۔

(ترجمان القرآن۔ دسمبر ۱۹۶۴ء)

اللہ اور اُس کے رسولوں میں تفریق

سوال : اپریل ۱۹۵۵ء کے ترجمان میں شائع شدہ مولانا امین احسن صاحب اصلاحی کے ایک مضمون میں سے ایک عبارت ، مئی ۱۹۵۵ء کے طلوعِ اسلام میں نقل کی گئی ہے ۔ عبارت یہ ہے :

"جس طرح اللہ اور اُس کے رسول ؐ کے درمیان تفریق نہیں کی جاسکتی اسی طرح اسلام میں کتاب اور سنّت کے درمیان کسی تفریق کی گنجائش نہیں" مولانا اصلاحی صاحب کو خطاب کر کے اس عبارت کے بارے میں طلوعِ اسلام نے لکھا ہے کہ : "قرآن کریم میں یہ تو آیا ہے کہ ایک رسول اور دوسرے رسول کے درمیان تفریق نہیں کی جاسکتی' لیکن یہ کہیں نہیں آیا کہ اللہ اور اُس کے رسول کے درمیان تفریق نہیں کی جاسکتی ...... عبد اور معبود میں فرق نہ کرنا کھلا ہوا شرک ہے ۔ کیا آپ فرمائیں گے کہ آپ کے پاس یہ کہنے کی کیا سند ہے ؟"

اس میں شک نہیں کہ مولانا کے جملے کے سیاق وسباق سے یہ بات نمایاں طور پر واضح ہوجاتی ہے کہ اللہ اور اُس کے رسول ؐ میں بہ منہج تفریق ان کے مطاع اور شارع ہونے کی حیثیت سے ہے ۔ تاہم اگر ترجمان میں اس کے مفہوم کی مزید وضاحت کر دی جائے تو بہتر ہے ۔

جواب: جو آدمی سیدھی بات میں سے ٹیڑھ نکالنا چاہے اور اس کے درپے رہے اُس کا دنیا میں کوئی علاج نہیں ہے۔ خود قرآن اِس حقیقت پر گواہ ہے کہ اہلِ زیغ کتابُ اللہ کی آیات میں بھی کجی نکالنے اور کج بحثی کرنے سے باز نہیں رہ سکے تو انسان کے مجمع بیان کے کلام میں سے کفر و شرک برآمد کر لینا ایسے لوگوں کے لیے کیا مشکل ہے۔ بہرکیف ان لوگوں کے جواب میں نہیں، بلکہ آپ کے اطمینان کی خاطر تھوڑی سی مزید وضاحت کی جارہی ہے۔

"تفریق بین اللہ و رُسُلہٖ" و "تفریق بین الرُّسُل" یعنی اللہ اور اس کے رسولوں کے مابین تفریق اور ایک رسول اور دوسرے رسول کے مابین تفریق قرآن مجید کی مخصوص اصطلاحات ہیں جن کی وضاحت خود قرآن ہی نے کردی ہے۔ جس شخص نے خدا سے ڈر کر اور سوچ سمجھ کر پورا قرآن ایک مرتبہ بھی پڑھا ہو وہ ان اصطلاحات کے صحیح اور قرآنی مفہوم سے نابلد نہیں رہ سکتا۔ اللہ اور اُس کے رسُول کے درمیان تفریق سے مراد یہ ہے کہ اللہ پر ایمان لانے کا، اُس کی اطاعت کرنے کا اور اُس کے حکم کو دینی ماخذ و حجت تسلیم کرنے کا دعویٰ تو کیا جائے، مگر رسول پر ایمان نہ لایا جائے، نہ اُس کی اطاعت کا عہد کیا جائے اور نہ اُس کے حکم کو دینی ماخذ و حجت تسلیم کیا جائے۔ اللہ اور اُس کے رسول میں تفریق سے مراد یہ نہیں کہ ایک کی ذات کو دوسرے کی ذات سے الگ سمجھا جائے۔ اس کے برعکس اللہ اور اُس کے رسول میں عدمِ تفریق سے مراد یہ ہے کہ دونوں پر ایمان لایا جائے، دونوں کی اطاعت کی جائے اور دونوں کے حکم کو دینی ماخذ و حجت مانا جائے۔ اللہ اور رسول میں عدمِ تفریق سے مراد یہ نہیں کہ ایک کی ذات کو دوسرے کی ذات سے ممتاز نہ سمجھا جائے اور عبد و

معبودوں میں کوئی فرق نہ کیا جائے۔ یہ تفریق یا عدمِ تفریق اللہ اور رسول کی ذاتی حیثیات میں نہیں، بلکہ اُن کے واجب الایمان اور واجب الاطاعت ہونے کی حیثیت سے ہے۔

اسی طرح سے تفریق بین الرُّسل سے مراد یہ ہے کہ سلسلۂ رسالت میں سے چند ایک یا کسی ایک رسول پر ایمان لانے کا دعویٰ کیا جائے، لیکن دوسرے رسول یا رسولوں پر ایمان نہ لایا جائے۔ تفریق بین الرُّسل سے بھی یہ مراد نہیں کہ اُن کی شخصی حیثیتوں میں امتیاز تسلیم کیا جائے۔ اس طرح کے امتیاز سے کون انکار کر سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے کہ ہم نے اُن میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ فضیلت بھی منصبِ رسالت کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ ذاتی خصائص و امتیازات کے لحاظ سے ہے جس کی وضاحت ساتھ ہی کر دی گئی ہے۔ اس کے برخلاف رسولوں میں عدمِ تفریق سے مراد یہ ہے کہ سب پر ایمان لایا جائے۔ اس عدمِ تفریق کا مدعا بھی یہ ہرگز نہیں ہے کہ اُن کی ذاتی حیثیات میں امتیاز کو نہ مانا جائے۔

قرآن مجید میں عدمِ تفریق بین اللہ و بین رُسلہٖ نیز عدمِ تفریق بین الرُّسل کو ایمان کی علامت قرار دیا ہے اور تفریق بین اللہ و رُسلہٖ نیز تفریق بین الرُّسل کو کفر کی علامت قرار دیا ہے۔ آپ "طلوعِ اسلام" کے اس قول کو قبول کر لیں کہ "قرآن میں یہ تو آیا ہے کہ ایک رسول اور دوسرے رسول کے درمیان تفریق نہیں کی جا سکتی، لیکن یہ کہیں نہیں آیا کہ اللہ اور اُس کے رسولوں کے درمیان تفریق نہیں کی جا سکتی" اور پھر ان آیات کو پڑھیں:

اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَيُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّفَرِّقُوْا بَيْنَ اللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَ	یقیناً جو لوگ اللہ اور اُس کے رسولوں سے کفر کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اللہ اور اُس کے رسولوں میں تفریق کریں اور

يَقُوْلُوْنَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَّنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَّيُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّتَّخِذُوْا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا ۝ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ حَقًّا ۚ وَاَعْتَدْنَا لِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابًا مُّهِيْنًا ۝ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَلَمْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ اُولٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيْهِمْ اُجُوْرَهُمْ ۗ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ۝

کہتے ہیں کہ ہم بعض پہ ایمان لاتے ہیں اور بعض سے کفر کرتے ہیں اور اُس کے درمیان کا کوئی رستہ پکڑنا چاہتے ہیں، یہی حقیقی کافر ہیں اور ہم نے کافروں کے لیے رُسوا کن عذاب تیار کر رکھا ہے اور وہ لوگ جو ایمان لائے ہیں اللہ اور اُس کے رسولوں پہ اور اُن میں سے کسی میں تفریق نہیں کی، یہی لوگ ہیں جنہیں اللہ اجر دے گا اور اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔

(نساء، ۱۵۰ تا ۱۵۲)

اس آیت میں جو مضمون بیان کیا گیا ہے کیا وہ مولانا اصلاحی کی منقولہ عبارت کی صاف صاف تائید اور طلوعِ اسلام کے مذکورۂ بالا اعتراض کی پوری پوری تردید نہیں کر رہا؟ احادیث پہ دست درازی کرتے کرتے کیا اب اتنی چابکدستی اور ہاتھ کی صفائی پیدا ہو گئی ہے کہ قرآن پہ بھی ہاتھ صاف کرنا شروع کر دیا گیا ہے؟ یا پھر کہیں اس آیت سے اعراض کی وجہ یہ تو نہیں ہے کہ اس کے آئینے میں "طلوعِ اسلام" کو اپنی یا اپنے سے ملتی جلتی تصویر نظر آ رہی ہے؟

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۵۵ء)

جانداروں پر رحم

سوال : میں "انسدادِ بیرحمیٔ جانوراں" کا دلدادہ ہوں اور وٹرنری ڈیپارٹمنٹ کا پنشن یافتہ افسر ہوں۔ مجھے اسلام کے ایسے احکام وہدایات کی ضرورت ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ جانوروں سے ہمدردی اور اُن کے حقوق انسانوں پر واجب ہیں۔ قرآن مجید میں اس کا اشارہ تو موجود ہے مثلاً جانوروں کے کان چیرنے کو شیطانی فعل قرار دیا گیا ہے، لیکن میں کچھ مزید تفصیلات چاہتا ہوں۔ غالباً احادیث میں بھی ایسے احکام موجود ہوں گے۔ اس لیے مجھے ان احادیث سے آگاہ فرمائیں۔ لندن میں ایک کانفرنس اس مقصد کی خاطر ہونے والی ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ کم از کم میں وہاں ایک ایسا مضمون پیش کروں جس میں اسلام کا نقطۂ نظر بیان کیا گیا ہو۔

جواب : حیوانات سے آپ کو دلچسپی اور ہمدردی ہے، یہ اسلام کی تعلیمات کے بالکل مطابق ہے۔ اس سلسلے میں آپ مضمون کے ذریعے سے اسلام کا نقطۂ نظر پیش کرنے کی جو سعی کر رہے ہیں یہ بھی بہت مبارک ہے۔ اس موضوع پر بیسیوں احادیث موجود ہیں۔ تھوڑی مہلت میں زیادہ احادیث کا تلاش کرنا اور نقل کرنا تو آسان نہیں، تاہم سرِدست چند احادیث کا ترجمہ یہاں دیا جا رہا ہے۔ حوالے ساتھ موجود ہیں۔ اگر ضرورت ہو تو اصل کتب حدیث سے آپ عربی عبارت بھی مطالعہ کر سکتے ہیں :

۱۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کسی جانور پہ سوار ہو کر سرسبز علاقے میں سے گزرو تو جانور کو چھوڑ چھگ کر اپنا حق وصول کر لینے دو اور جب تم کسی خشک بے آب و گیاہ علاقے میں پہنچو، تو وہاں سے جلدی گزر جاؤ۔

(مسلم، کتاب الامارۃ، باب مراعاۃ مصلحۃ الدواب)

۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ سفر میں تھے اور انصار میں سے ایک عورت بھی قافلے میں اونٹنی پہ سوار تھی۔ اونٹنی ایک جگہ بدکی اور عورت نے اس پر لعنت بھیجنا شروع کر دی۔ آپؐ نے فرمایا کہ اس پہ سے اُتر جاؤ اور اپنا سامان بھی اتار لو۔ تم نے اس پر لعنت کر دی ہے۔

(مسلم، کتاب البر والصلۃ، باب نہی عن لعن الدواب)

۳۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک آدمی جا رہا تھا اُسے سخت پیاس لگی۔ وہ ایک کنوئیں میں اترا اور وہاں سے اُس نے پانی پیا۔ جب وہ نکلا تو اُس نے دیکھا کہ ایک کتا ہے جو ہانپ رہا ہے اور پیاس کی شدت میں گیلی مٹی کھا رہا ہے۔ اُس آدمی نے سوچا کہ اس کتے کا وہی حال ہے جو میرا حال تھا؛ چنانچہ وہ اپنا جوتا لے کر کنوئیں میں اُترا اور اس میں پانی لا کر اُس نے کتے کو پلایا۔ اللہ تعالیٰ نے اس فعل کو قبول فرمالیا اور اُسے بخش دیا۔ صحابہ نے عرض کیا "یا رسول اللہ کیا جانوروں کے بارے میں بھی اَجر ہے؟" آپؐ نے فرمایا "ہر مخلوق جس میں زندگی اور قلب و جگر کی رطوبت پائی جاتی ہے اُس کے بارے میں اجر ہے۔" (بخاری، کتاب الشرب، باب فضل سقی الماء)

۴۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک عورت عالمِ رؤیا میں دکھائی گئی جسے بلی اپنے پنجوں سے نوچ رہی تھی۔ آپؐ نے پوچھا کہ اسے کیا ہوا ہے؟ آپؐ کو بتایا گیا کہ اس نے بلی کو باندھ دیا تھا، حتیٰ کہ وہ بھوکی مر گئی تھی۔

(بخاری کتاب الشرب، باب ایضاً)

۵۔ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ایک ایسے اونٹ پر ہوا جس کا پیٹ اور جس کی پیٹھ (مارے بھوک کے) آپس میں جُڑ گئے تھے آپؐ نے فرمایا کہ ان بے زبان جانوروں کے بارے میں خُدا سے ڈرو۔ ان کو اچھی حالت میں پاکر ان پر سوار ہوا کرو اور اچھی حالت میں ہی چھوڑ کر اُن سے اُتر جایا کرو۔

(ابو داؤد، کتاب الجہاد، باب ما یومر من القیام علی الدواب)

۶۔ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم انصار کے ایک باغ میں داخل ہوئے۔ وہاں ایک اونٹ تھا۔ اونٹ نے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تو اُس نے ایک دردبھری آواز نکالی اور اُس کی آنکھوں سے آنسو بہ نکلے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ کے پاس آئے۔ آپؐ نے اُس کی گردن پر تھپکی دی اور پکارا: "اس اونٹ کا مالک کون ہے، اس اونٹ کا مالک کون ہے؟" ایک انصاری نوجوان حاضر ہوا اور عرض کیا: "یارسول اللہ! یہ میرا ہے۔" آپؐ نے فرمایا "کیا تم لوگ ان چوپایوں کے بارے میں، جن کا تمہیں مالک بنا دیا گیا ہے، خدا سے نہیں ڈرتے

یہ تو مجھ سے شکایت کر رہا ہے کہ تم اسے بھوکا رکھتے ہو اور تھکا دیتے ہو"۔ (ابوداؤد، ایضاً)

۷۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جانوروں کو لڑانے سے منع فرمایا ہے۔

(ابوداؤد، ایضاً)

۸۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ایک گدھے کے پاس سے گزرے جس کا چہرہ داغا گیا تھا۔ آپؐ نے فرمایا "کیا تمہیں معلوم نہیں کہ میں نے اُس شخص پر لعنت کی ہے جو جانور کے چہرے پر داغ دے اور اُس کے چہرے پر ضرب لگائے"۔

(ابوداؤد، ایضاً)

۹۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "خبردار جانوروں کی پشت کو اپنے لیے منبر نہ بنالیا کرو۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں محض اس خاطر تمہارے لیے مسخر کیا ہے کہ تم وہاں تک پہنچ سکو جہاں تک تم بڑی جان جوکھوں سے پہنچتے ہو۔ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے زمین بنائی ہے، اپنی دیگر ضروریات اُس پر بیٹھ کر پوری کرو"۔

(ابوداؤد، ایضاً)

۱۰۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چیونٹی اور شہد کی مکھی کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ (مسند احمد، جلد اوّل ص۳۴۷)

۱۱۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ سفر میں ایک جگہ پڑاؤ کیا۔ ایک صحابی جنگل میں گئے اور وہاں سے ایک پرندے کے انڈے نکال لائے۔ پرندہ

آیا اور اُس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے سروں پہ آکر اُڑنا اور پھڑپھڑانا شروع کیا۔ آپؐ نے فرمایا: "تم میں سے کسی نے اسے دکھ پہنچایا ہے؟" وہ صحابی بولے: "میں اس کے انڈے اٹھا لایا ہوں۔" آپؐ نے فرمایا: "واپس رکھ کر آؤ۔"

(مسند احمد، ج ۱، ص ۴۰۴)

۱۲۔ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر چیونٹیوں کی ایک آبادی پر ہوا جسے جلا دیا گیا تھا۔ آپؐ نے فرمایا کسی انسان کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی کو ایسا عذاب دے جو صرف اللہ کے لیے خاص ہے۔

(مسند احمد، ج ۱، ص ۴۲۳)

(ترجمان القرآن۔ جون ۱۹۵۵ء)

پانچ نمازیں اور پچاس نمازیں

سوال: منکرین حدیث اُس حدیث معراج پر بہت سے تمسخر آمیز اعتراضات کرتے رہتے ہیں جس میں پہلے پچاس نمازوں اور پھر حضرت موسیٰؑ کے مشورے پر آخر کار پانچ نمازوں کے فرض کیے جانے کا ذکر ہے۔ وہ کہتے ہیں: "خدا نے جب پچاس نمازیں فرض کیں تو کیا اُس وقت اُسے احساس نہ تھا کہ میں ایک ناممکن العمل حکم دے رہا ہوں؟ کیا حضرت موسیٰؑ کے مشورے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی درخواست

بھی پر اللہ میاں کو اپنی زیادتی کا احساس ہوا ؟ کیا حضرت موسیٰؑ اللہ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی (نعوذ باللہ) بڑھ کر ہمہ داں ہیں کہ جو بات حضرت موسیٰؑ کو بروقت سوجھ گئی وہ اللہ اور اُس کے آخری نبیؐ کے حاشیہ خیال میں بروقت نہ آسکی۔ کیا دین کے محکم احکام اللہ میاں اسی طرح متعین کرتے ہیں کہ پچاس سے شروع کرتے ہیں اور چھوٹ دے کر پانچ پر اکتفا کر لیتے ہیں ؟ منکرینِ حدیث کے خیال میں یہ حدیث کسی یہودی نے گھڑی ہے تاکہ اُن کے نبی کی فضیلت ثابت ہو۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ نمازیں اگر ابتداءً پچاس فرض کی بھی گئی تھیں تب بھی پانچ کی تعیین کے بعد پھر پچاس کے ذکر کی کیا ضرورت تھی؟ کیا اس سے بلاوجہ ذہن میں الجھن پیدا نہیں ہوتی اور کیا اس طرح کی احادیث غیر مسلموں کو اعتراضات کے مواقع فراہم نہیں کرتیں؟ لیکن مسلمان پھر بھی ان حدیثوں کو سینے سے چمٹائے پھر رہے ہیں

براہِ کرم اس حدیث کی صحت پر روشنی ڈالیں اور اس کی تاویل و تشریح بھی کریں تاکہ منکرینِ حدیث کے اعتراضات رفع ہو جائیں۔

جواب : یہ حدیث بالکل صحیح ہے۔ اس حدیث سے مقصود یہ ذہن نشین کرانا ہے کہ پانچ نمازیں تعداد کے لحاظ سے کچھ زیادہ نہیں ہیں۔ اس لیے پنج وقتہ نماز کو منکرینِ حدیث کی طرح وبالِ جان سمجھ کر اس کی تعداد، اس کی ہیئت اور اس کے مفہوم و معانی میں کتر بیونت اور ترمیم و تنسیخ کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔ اس حدیث سے مسلمانوں کو یہ تصور دلانا مطلوب ہے کہ یہ تعداد کم سے کم رکھی گئی ہے جو

درحقیقت پچاس کی قائم مقام ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا فضل واحسان ہے ورنہ اگر پچاس نمازیں بھی فرض کر دی جاتیں تو بے جا نہ ہوتا۔

اگر ہم طلب ہدایت کا جذبہ لیے ہوئے اس حدیث کا مطالعہ کریں تو اس سے ہمیں وہی تعلیم ملتی ہے جو ابھی بیان ہوئی ہے، لیکن اگر اسے انکار، استخفاف اور استہزاء کی نیت سے دیکھیں تو اس حدیث کے پڑھنے سے وہ سارے اشکالات اور سوالات پیدا ہوتے ہیں جو آپ نے نقل کیے ہیں۔ اسی ایک حدیث پر کیا موقوف ہے اس کے علاوہ بے شمار دیگر احادیث بلکہ بے شمار آیاتِ قرآنی پر اگر اسی طرح طبع آزمائی کی جائے تو ان پر اسی طرح کے بیسیوں اعتراضات وارد کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً جہاد کا حکم دیتے ہوئے سورۂ انفال میں اللہ تعالیٰ ایک جگہ فرماتے ہیں:

یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِیْنَ عَلَی الْقِتَالِ اِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صٰبِرُوْنَ یَغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ وَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ مِّائَةٌ یَّغْلِبُوْا اَلْفًا مِّنَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا بِاَنَّھُمْ قَوْمٌ لَّا یَفْقَھُوْنَ ۝	اے نبیؐ! ابھارو مومنین کو قتال پر۔ اگر ہوں گے تم میں سے بیس ثابت قدم، غالب ہوں گے دو سو پر اور اگر ہوں گے تم میں سے سو، غالب آئیں گے ہزار کافروں پر، کیونکہ وہ بے سمجھ لوگ ہیں۔

(الانفال ع ۹)

اب اس جگہ صاف طور پر کافروں کے بالمقابل مسلمانوں کے غالب ہونے کے لیے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں اور کافروں کی ایک اور دس کی نسبت بیان

فرمائی ہے، لیکن اس کے فوراً بعد دوسری آیت ہے :

اَلْئٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا ؕ فَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ وَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ اَلْفٌ يَّغْلِبُوْا اَلْفَيْنِ بِاِذْنِ اللّٰهِ ؕ وَاللّٰهُ مَعَ الصَّابِرِيْنَ ۝	اب اللہ تعالیٰ نے تخفیف کر دی تم پر سے اور جان لیا ہے کہ تم میں کمزوری ہے، پس اگر ہوں گے تم میں سے سو ثابت قدم، غالب آئیں گے دو سو پر اور اگر ہوں گے تم میں سے ہزار، غالب آئیں گے دو ہزار پر اللہ کے اذن سے اور اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔

یہاں دیکھ لیجئے کہ غلبے کے وقوع کے لیے نسبت کو ۱ : ۱۰ سے کم ۱ : ۲ کر دیا گیا ہے، اب اگر تھوڑی دیر کے لیے منکرین حدیث کی ذہنیت مستعار لے لی جائے، تو ان آیات پر بھی اُسی طرح کے اعتراضات کیے جا سکتے ہیں جس طرح کے حدیث مذکور پر کئے گئے ہیں۔ مثلاً کہا جا سکتا ہے کہ اللہ میاں کو شروع کی آیات نازل کرتے وقت کیا ضعف معلوم نہ تھا کہ ایک اور دس کے تناسب کو خواہ مخواہ بیان کر دیا۔ اسی طرح یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے چھوٹ ہو گئی اور نسبت کو ایک ہی سانس میں تبدیل کر دیا گیا تو پھر سابق نسبت کو بیان کر کے کیوں بلاوجہ ہمیں الجھن میں ڈالا گیا۔

اسی طرح سورۂ مزمل میں پہلے فرمایا :

يٰۤاَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ الَّيْلَ	اے اوڑھے لپٹے شخص اُٹھ رات کو،

إِلَّا قَلِيلًا نِّصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ؕ

مگر تھوڑا، آدھا حصہ اُس کا یا اُس سے کم کرے تھوڑا سا یا اُس پر اضافہ کرے اور قرآن کو ٹھہر ٹھہر کر پڑھ

پھر فرمایا:

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ ؕ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ؕ عَلِمَ أَنْ لَّنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ؕ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَّرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ

تیرا رب جانتا ہے کہ تو اُٹھتا ہے دو تہائی رات سے کچھ کم اور آدھی رات اور ایک تہائی رات اور ایک گروہ ان لوگوں میں سے جو تیرے ساتھ ہیں اور اللہ اندازہ کرتا ہے دن اور رات کا جان لیا اللہ نے ، کہ تم اس پہ قادر نہیں ہو سکو گے. پس اُس نے رجوع کیا تمہاری طرف. پس پڑھو جتنا آسان ہو قرآن میں سے. جان لیا اللہ نے ، کہ ہوں گے تم میں سے بیمار اور کچھ دوسرے چلیں گے زمین میں تلاش کریں گے اللہ کے فضل میں سے اور دوسرے لڑیں گے اللہ کی راہ میں۔ پس پڑھو جتنا آسان ہو اُس میں سے .

* * * *

یہاں بھی یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ احکام متعین کرنے کا یہ عجیب طریقہ ہے

کہ پہلے تو نصف شب یا اُس کے کم و بیش کے قریب قیامِ لیل کا حکم دیا اور پھر یہ کہا گیا کہ اللہ کو معلوم ہو گیا ہے کہ تم یہ حکم بجا نہیں لا سکو گے اور یہ بات بھی اُس کے علم میں آ گئی ہے کہ تم میں سے کچھ بیمار ہوں گے، کچھ مسافر ہوں گے اور کچھ قتالِ فی سبیل اللہ کریں گے، اس لیے چلو اب ½، ⅓ یا ⅔ حصہ شب کی قید ختم کی جاتی ہے اور تمہیں چھوٹ دی جاتی ہے کہ بآسانی جتنا قرآن پڑھ سکو، پڑھ لو۔

یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کو (نعوذ باللہ) بعد میں ہوش آیا کہ میں ایک ناممکن العمل حکم دے بیٹھا ہوں اور اب یہ کہا جا رہا ہے کہ عَلِمَ اَنْ لَّنْ تُحْصُوْهُ کیا اب اُس کے نوٹس میں یہ بات آئی ہے کہ ہم میں سے تو مریض، مسافر، مقاتل بھی ہوں گے، اِس لیے قیامِ لیل کی سابق مقدارِ مطلوب کو "ایک زیادتی" سمجھ کر اب اُس میں تبدیلی کی جا رہی ہے۔

اسی طرح مثلاً قرآن میں ایک جگہ یہ آیا ہے، وَاِذْ وٰعَدْنَا مُوْسٰٓى اَرْبَعِیْنَ لَیْلَةً اور دوسری جگہ آیا ہے: وَوٰعَدْنَا مُوْسٰى ثَلٰثِیْنَ لَیْلَةً وَّاَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ یعنی ایک جگہ یہ کہا گیا کہ ہم نے موسیٰؑ سے چالیس دن طے کیے تھے اور دوسری جگہ یہ کہا جاتا ہے کہ ہم نے تیس دن طے کیے تھے اور پھر دس سے اُن کی تکمیل کی۔ ایک مریض القلب آدمی یہاں بھی اعتراض جڑ سکتا ہے کہ آخر یہ کیسا اندازِ بیان ہے کہ ایک جگہ میعاد صاف طور پہ چالیس دن بتائی گئی اور دوسری جگہ تیس دن بتائی گئی اور پھر اس میں دس دن بڑھا کر چالیس کی گنتی پوری کرنے کا تکلف کیا گیا؟

اِن دو تین مثالوں سے بآسانی یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اگر نکتہ چینی اور نکتہ آفرینی

کا شوق ہو تو حدیث تو در کنار قرآن کی ایک ایک آیت کے بارے میں اعتراضات کے انبار لگائے جا سکتے ہیں، لیکن اگر آدمی نصیحت و عبرت اور ہدایت و تذکیر کا طالب ہو تو وہ ابتغائے فتنہ کا مشغلہ نہیں اختیار کرتا، بلکہ اتباعِ احسن کی روش پہ کاربند ہوتا ہے۔ جو حدیث اس وقت معرض بحث میں ہے اُس کے بارے میں بھی ان دونوں نقطہ ہائے نظر کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔ ایک نقطۂ نگاہ سے اس حدیث کو دیکھنے والا پانچ اور پچاس کی گنتی میں اُلجھ کر رہ جائے گا یا پھر اس طرح کی کج بحثیوں میں مبتلا ہو جائے گا کہ مشورہ دینے والے نبی، مشورہ لینے والے نبی اور مشورہ قبول کرنے والے خدا، ان تینوں میں سے زیادہ صاحبِ علم، معاملہ فہم اور حاضر دماغ کون ہے!

دوسرے نقطۂ نظر سے اگر اس حدیث پر غور کیا جائے تو انسان کو اس کے اندر دین کے ایک عظیم اصول یعنی اصولِ تخفیف و تیسیر کی ایک دلآویز تصویر نظر آتی ہے۔ اس میں ایک طرف تو اس حقیقت کا تصور دلایا گیا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ہمیں یہ حکم دے کہ ہم دن رات میں پچاس مرتبہ اس کی اطاعت کا عہد استوار کریں اور اُس کی بارگاہ میں سجدہ ریز ہوں، تو یہ ہرگز اللہ کی طرف سے "زیادتی" نہ ہوگی اور اُس نے اپنے دو محبوب رسولوں کی درخواست اور سفارش پہ اگر صرف پانچ مرتبہ ایسا کرنے کا حکم دیا ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اب کوئی نئی حقیقت اُس کے سامنے منکشف ہوئی ہے جس کا اُسے پہلے "علم و احساس" نہ تھا۔ نہیں! ہرگز نہیں!! بلکہ اس طرح وہ اپنے فضل و انعام اور اپنی رحمت و مودّت کا احساس اپنے بندوں کو دلانا چاہتا ہے اور اس تخفیف کا ذریعہ اُس نے اپنے دو پیغمبروں کو اس لیے

بنایا ہے تاکہ اُن کی تکریم و تشریف ہو، ہمارے دلوں میں اُن کی محبت جاگزیں ہو اور اللہ کے ہاں اُس کے انبیاء کی جو قدر و منزلت ہے ہمیں اس کا اندازہ ہو۔ جب ہم اس نقطۂ نگاہ سے اس حدیث پر غور کرتے ہیں تو ہمارا دل اعتراض کے کانٹوں سے پاک اور اللہ کی حمد و ثنا سے لبریز ہو جاتا ہے۔

اس حدیث کے ضمن میں حضرت موسیٰؑ کی افضلیت اور کسی یہودی کے اس حدیث کو گھڑنے کا سوال بھی وہی شخص پیدا کر سکتا ہے جو خواہ مخواہ کی کور ذوقی، کج فہمی اور شقاق میں مبتلا ہو۔ قرآن و حدیث دونوں میں یہ حقیقت واضح طور پر بیان کر دی گئی ہے کہ خدا کے رسول ایک سے ایک بڑھ چڑھ کر ہیں۔ کسی کی شخصیت میں ایک وصف نمایاں ہے تو کسی دوسرے رسول میں کوئی اور خصوصیت نمایاں ہے۔ ہم ان کے انفرادی خصائص بیان کر سکتے ہیں، مگر ہمارا بیان ایسا نہیں ہونا چاہیئے، جس سے کسی خاص نبی کی توہین و تحقیر کا پہلو نکلتا ہو۔ زیر بحث حدیث بھی انبیاء کے توہین آمیز تقابل یا تفاضل سے بالکل پاک ہے۔ اگر منکرین حدیث کے حُسنِ استدلال کی داد دیتے ہوئے ہم یہ تسلیم کر لیں کہ مشورہ دینے والے کی افضلیت اور اُس کے علم و فہم کی برتری مشورہ قبول کرنے والے کے بالمقابل اسی طرح سے ثابت ہو جاتی ہے جس طرح یہ سخن شناس اس حدیث سے ثابت کر رہے ہیں، تب تو خود خدا کے مقابلے میں (نعوذ باللہ) حضرت موسیٰؑ کی افضلیت قرآن ہی سے ثابت کی جا سکتی ہے۔ قرآن میں ایک سے زیادہ مقام پر یہ مضمون بیان ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ کو فرعون اور اُس کی قوم کے سامنے دعوت پیش کرنے کا حکم دیا۔ حضرت موسیٰؑ نے عرض کیا کہ میں زبان آور نہیں ہوں

اور ڈرتا ہوں کہ جھٹلانہ دیا جاؤں، اس لیے آپ ہارونؑ کو میرا وزیر اور شریکِ کار بنا دیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس بات کو تسلیم فرمایا اور حضرت ہارونؑ کو حضرت موسیٰؑ کا شریکِ کام بنا دیا۔ کیا اس واقعہ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ (العیاذ باللہ) خدا سے بھی اعلم وافضل ہیں کہ خدا کو تو اس کا احساس نہ ہوا کہ اس کام کے لیے موسیٰؑ تنہا کافی نہیں، اور اگر اس کا احساس ہوا تو حضرت موسیٰؑ ہی کو ہوا اور اُن کے کہنے پر اللہ تعالیٰ کی سمجھ میں بھی آیا کہ بات تو واقعی ٹھیک ہے اور اکیلے موسیٰؑ پہ یہ بوجھ لاد دینا زیادتی ہے؟ کیا اللہ تعالیٰ ایسے "شہ بے خبر" ہیں کہ انہیں معلوم ہی نہیں کہ فلاں کام کے لیے کیسے اور کتنے کارکن درکار ہیں۔ جس طرح منکرینِ حدیث یہ سوال کرتے ہیں کہ "کیا نماز جیسے محکم احکام اس طرح باہمی مشاورت سے متعین ہوتے تھے"؟ اسی طرح کیا یہ سوال نہیں کیا جاسکتا کہ "آیا منصبِ نبوت جیسے بارِ عظیم کے لیے مردانِ کار کا انتخاب اس طرح کے اتفاقی مشوروں کی روشنی میں کیا جاتا ہے؟ کیا وہ قرآنی آیات جن میں اللہ میاں اور حضرت موسیٰؑ کی گفت و شنید مذکور ہے کیا وہ بھی کسی یہودی کی تصنیف ہیں؟

آخر میں اتنا عرض کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ معراج سے متعلق جو تفصیلات بیان ہوئی ہیں خواہ وہ قرآن میں ہوں یا حدیث میں، اُن کا بڑا حصہ متشابہات کی قبیل سے ہے۔ اس لیے مجملاً اُنہیں تسلیم کر لینے اور اُن کے عبرت و نصیحت کے پہلوؤں پہ اپنی نگاہیں جمائے رکھنے کے بجائے اگر مین میخ اور کھوج کرید کا سلسلہ شروع کر دیا جائے، تو سوائے گمراہی اور بے راہروی کے کچھ بھی حاصل نہیں ہوگا۔ مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مختلف آسمانوں پہ لے جایا گیا، اچھے اور بُرے انسانی اعمال کو پسندیدہ و ناپسندیدہ اشکال و واقعات کی

شکل میں متشکل کر کے دکھایا گیا۔ جنت و دوزخ اور ثواب و عذاب کا مشاہدہ کرایا گیا۔ سابقہ انبیاء علیہم السلام سے ملاقاتیں ہوئیں۔ خود اسی حدیث میں یہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بارگاہِ الٰہی میں خصوصی باریابی اور بار بار کی باریابی سے مشرف فرمایا گیا۔ اب ایک شخص کی کھوپڑی اگر الٹی ہو تو وہ ان تفصیلات کی ہر شق پر بیسیوں اعتراضات کر سکتا ہے؛ چنانچہ منکرینِ حدیث ان احادیث کو اکثر نشانۂ تضحیک بنائے رکھتے ہیں۔ تھوڑی دیر کے لیے ان احادیث سے قطع نظر کر کے اگر ہم واقعۂ معراج سے متعلق قرآنی آیات کو دیکھیں تو کیا ان آیات میں بھی ایسا "تشابہ" موجود نہیں ہے جس کی صحیح تاویل کو اللہ ہی کے سپرد کرنا پڑتا ہے۔ کیا قرآن میں "اپنے بندے کو راتوں رات مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصیٰ تک لے جانے اور اپنی آیات دکھانے" کا ذکر نہیں ہے؟ کیا قرآن میں کسی کے "دو کمان یا اس سے قریب تر ہونے کا" ذکر نہیں ہے؟ کیا سوال کرنے والا یہاں یہ سوال نہیں کر سکتا کہ دو کمان سے کیا مراد ہے اور اگر فاصلہ دو ہی کمان تھا تو پھر اَوْ اَدْنٰی! کہنے کا کیا قرینہ تھا۔

پھر قرآن میں جس "سِدرۃ المنتہیٰ" کا ذکر ہے اُس کے بارے میں بھی پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا یہ وہی سدرہ (بیری) کا معروف درخت ہے اور اگر وہی ہے تو پھر "بیری" سے کیا مراد ہے؟ پھر وہ کیا چیز ہے جس نے اس بیری کو ڈھانپ رکھا تھا؟ کیا ان چیزوں پر غیر مسلموں کو اعتراض کرنے کا موقع پہلے یا آج کبھی نہیں ملا؟ پھر کیا وجہ ہے کہ منکرینِ حدیث ان آیات کو اپنے سینوں سے چمٹائے پھر رہے ہیں؟ کیا اس کی وجہ یہ تو نہیں ہے کہ قرآن پر براہِ راست حملہ کرنے کے

لیے چونکہ ابھی فضا پوری طرح سازگار نہیں ہے اس لیے سرِدست پہلا مورچہ حدیث کے بالمقابل جمایا جارہا ہے ؟

(اپریل ۱۹۵۶ء)

کیا مسلکِ حنفی میں بعض نشہ آور اشیاء حلال ہیں

سوال : پچھلے دنوں ایک طالب علم جو کہ ہدایہ اخیرین پڑھتا تھا، ایک مقام سمجھنے کے لیے بندہ کے ہاں آیا۔ میں نے عرض کیا کہ مطالعہ کر کے پھر سمجھاؤں گا۔ مطالعہ کرنے پر مجھے تسکین نہ ہوئی۔ آپ کی طرف رجوع کر رہا ہوں۔ ملاحظہ ہو : کتاب الاشربہ، ص۴۸، ج دوم مطبع مصطفائی، سطر دوم : وھو نص علی ان ما یتخذ من الحنطۃ والشعیر والعسل والذُّرۃ حلال عند ابی حنیفۃؒ ولا یحدُّ شاربہ وإنْ سکر منہ ولا یقع طلاق السکران منہ بمنزلۃ النائم۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امامنا الاعظم رحمہ اللہ کے ہاں گندم، جو، شہد اور جوار کا جوشاندہ اگر نشہ بھی پیدا کر دے پھر بھی وہ حلال ہے اور اس کے پینے والے پر حد نہیں لگے گی حالانکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم (فداہ امی وابی) نے ارشاد فرمایا ہے: "کُلُّ مُسکِرٍ حرام" "وحرّم الخمر" "وکل مسکرٍ

خمرٌ" اوکما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔

اسی بات پر بعض اصحاب الظواہر نے لکھ دیا ہے کہ حنفیوں کے ہاں شراب حلال ہے ۔ نعوذ باللہ ۔ براہِ کرم اس مسئلے کی وضاحت فرمائیں ۔

جواب : ہدایہ سے جتنی عبارت آپ نے نقل کی ہے اُس سے بات پوری طرح واضح نہیں ہوتی ۔ عبارت شروع سے یوں ہے : وقال فی الجامع الصغیر وما سوی ذالک من الاشربة فلا بأس بہ ۔ قالوا ھذا الجواب علی ھذا العموم والبیان لا یوجد فی غیرہ وھو نص علی .... گویا جامع صغیر کی اصل عبارت صرف اتنی ہے کہ " امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک انگور اور کھجور کی شراب یا جوشاندے کے سوا) دیگر مشروبات کے استعمال میں حرج نہیں " اس کے بعد کی ساری عبارت جس کا ترجمہ آپ نے کیا ہے امام ابوحنیفہؒ کا قول نہیں ہے ، بلکہ بعض دوسرے لوگوں کا اپنا استنباط ہے ۔ بالخصوص لا یحد شاربہ وان سکر منہ کے الفاظ تو اس میں ایسے ہیں جو نہ جامع صغیر میں موجود ہیں اور نہ اس مفہوم اور اس استدلال کی کوئی گنجائش وہاں پائی جاتی ہے ۔

ذرا آگے چل کر صاحبِ ہدایہ لکھتے ہیں : وعن محمد انہ حرام ویحدّ شاربہ ویقع طلاقہ اذا سکر منہ کما فی سائر الاشربة المحرمة ۔ یعنی امام محمدؒ جو جامع صغیر کے راوی اور مرتب ہیں اُن کا قول ہے کہ گیہوں ، جَو ، شہد ، چاول وغیرہ سے جو نشہ آور مشروب تیار ہو وہ بھی حرام ہے

اور اُس کو پی کر جو نشہ میں مبتلا ہوگا اس پر بھی حد اسی طرح واجب ہے جس طرح دوسری نشہ آور چیزوں کے پینے پر ہے۔ پھر آگے فرماتے ہیں، ونبیذ العسل والتین والحنطۃ والذرۃ والشعیر حلال وان لم یطبخ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمھما اللہ اذا کان من غیر لھو وطرب ...... وھل یحد فی المتخذ من الحبوب اذا سکر منہ قیل لا یحد ...... والاصح انہ یحد فانہ روی عن محمد فیمن سکر من الاشربۃ انہ یحد من غیر تفصیل وھذا لان الفساق یجتمعون علیہ فی زماننا اجتماعھم علی سائر الاشربۃ بل فوق ذالک ۔ یہاں سے مزید معلوم ہوا کہ نبیذ کی مختلف اقسام بھی امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اس صورت میں حلال ہیں جبکہ وہ تفریح ونشاط کی غرض سے نہ پی جائیں (بلکہ کسی ناگزیر حالت میں محض غذا اور توانائی حاصل کرنے کے لیے پی جائیں) نیز یہ بھی معلوم ہو گیا کہ امام محمدؒ مطلقاً نشے کو موجب حد قرار دیتے ہیں اور اس کا اطلاق غلوں سے تیار کردہ نشہ آور جو شاندوں پر بھی اس لیے کرتے ہیں کہ فساق وفجار اُن کے گرد کثرت سے جمع ہوتے ہیں۔

الدر المختار میں اس مضمون کی تشریح یہ ملتی ہے:

نبیذ التمر والزبیب ان طبخ ادنیٰ طبخۃ یحل شربہ وان اشتد وھذا اذا شرب منہ بلا لھو وطرب، فلو شرب للھو فقلیلہ وکثیرہ حرام، ومالم یسکر، فلو شرب ما یغلب علیٰ ظنہ ان

یسکو فیحرم ۔ کھجور کی نبیذ اگر معمولی آنچ دینے سے پک بھی جائے تو اُس کا پینا جائز ہے، بشرطیکہ اوّلاً محض سرور و سرخوشی مطلوب نہ ہو، ورنہ اس کی کثیر یا قلیل سب مقدار حرام ہے۔ اور ثانیاً اُس سے نشہ پیدا نہ ہو، ورنہ ایسی مقدار پینا حرام ہے جس سے سُکر کا ظنِ غالب ہو"۔

یہی کچھ کشمش، کھجور، شہد، انجیر، گیہوں، جَو وغیرہ کے متعلق کہنے کے بعد پھر لکھا ہے:

اذا قصد بہ استمراد الطعام والتداوی والتقوی علی طاعۃ اللّٰہ ولو للھو لا یحل اجماعًا۔ یعنی ان کو طبی یا غذائی حاجت کے بغیر محض شوقیہ پینا اجماعًا حرام ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی یہ تشریح کرنے کے بعد آگے لکھا ہے: و حرمھا محمد مطلقاً قلیلھا و کثیرھا و بہ یفتی، و ذکرھا الزیلعی و غیرہ۔ واختارہ شارح الوھبانیہ و ذکر انہ مروی عن الکل۔

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس قسم کے تمام نشہ آور مشروبات کی ہر مقدار علی الاطلاق حرام ہے۔

اس ساری بحث سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ یا فقہائے حنفیہ میں سے بعض دیگر اصحاب نے اس بارے میں کوئی تمیز قائم کی بھی ہے، تو اس سے پیشِ نظر صرف قطعی الحرمت چیز، یعنی خمر، اور اجتہاداً حرام قرار دی جانے والی اشیاء کے درمیان فرق کرنا تھا۔ دوسری قسم کی چیزوں کو وہ اس حد تک حلال قرار دیتے تھے یا قابلِ مواخذہ قرار نہ دیتے تھے جس حد تک وہ

باعثِ فساد نہ ہوں۔ یہ صرف ایک قانونی امتیاز تھا جسے وہ واضح کرنا چاہتے تھے، ورنہ یہ بات ان کے پیشِ نظر قطعاً نہ تھی کہ ایک یا دو قسم کی شرابوں کے سوا دوسری تمام نشہ آور چیزوں کو حلال کر دیں۔ غلط فہمی صرف اس وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ جامع صغیر کی عبارت کو واضح کرتے ہوئے صاحب ہدایہ نے دان مسکر منہ کے الفاظ لکھ دیئے ہیں۔ ان الفاظ کا ماخذ معلوم نہیں کیا ہے۔ پھر ہدایہ سے یہ بھی پتہ نہیں چلتا ہے کہ قالوا اور قیل کے الفاظ کے ساتھ کن کا مسلک نقل کیا گیا ہے۔

بہرحال امام ابوحنیفہؒ یا مطلقاً احناف کی جانب یہ بات منسوب کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ وہ صرف انگور یا کھجور ہی کی شراب کو حرام قرار دیتے تھے اور دیگر مسکرات کی عمومی اور غیر مشروط حلت کے قائل تھے۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۵۸ء)

قضائے قاضی کا ظاہری و باطنی نفاذ

سوال: شرح وقایہ ج ۳ باب الرافعہ اور ہدایہ ج ۳ باب کتاب القاضی الی القاضی میں یہ عبارت درج ہے:

وکل شیئ قضیٰ بہ القاضی فی الظاھر بتحریمہ فھو فی الباطن کذالک عند ابی حنیفۃ وکذا اذا قضیٰ باحلال۔ لیکن قرآن میں ہے: وَلَا تَأْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَا اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۔ نیز صحیح بخاری میں ہے: فلعل بعضکم ان یکون ابلغ من بعض فاحسب عنہ انہ صدق ...... فانھا قطعۃ من النار۔ اس طرح قرآن و حدیث سے اس قول کی تغلیط ثابت ہو رہی ہے اور یہ قول بالبداہت کتاب و سنت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ حضرت مولانا تھانوی رحؒ نے بوادر النوادر میں بھی اس قول کی تائید کی ہے، مگر اطمینان نہیں ہوا۔ اس قول کی صحیح توجیہہ اگر کوئی ہے تو رقم فرما دیں۔

جواب: آپ نے امام ابو حنیفہ رحؒ کا جو قول نقل کیا ہے بلاشبہ اس کا مفہوم متعین کرنے میں بعض اشکالات پیدا ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحؒ اور بعض دوسرے فقہاء نے، حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ رحؒ کے صاحبین (امام

محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ نے بھی بعض جزوی تفریعات میں اپنے استاد کے اس کلیے سے اختلاف کیا ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو امامؒ صاحب کا اصول اپنی جگہ پر بالکل صحیح اور قابلِ قبول ہے اور اپنے خاص محل کے لحاظ سے اس کی ایسی تاویل کی جا سکتی ہے جس سے سارے اعتراضات رفع ہو جاتے ہیں۔
امامؒ صاحب کا قول یہ ہے کہ قاضی کا عدالتی فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہو جاتا ہے یعنی جس چیز کو وہ حرام اور ناجائز قرار دے دے وہ حرام قرار پاتی ہے اور جس چیز کو وہ حلال اور جائز قرار دے دے وہ حلال قرار پاتی ہے، خواہ جھوٹی شہادت کی بنا پر یہ فیصلہ غلط ہی کیوں نہ ہو۔ اس قول کا حقیقی مدعا سمجھنے کے لیے سب سے پہلے تو اس بات کو نگاہ میں رکھنا ضروری ہے کہ فقہائے حنفیہ کی بالاتفاق تصریحات کے مطابق یہاں ہر نوع کے مقدمے کا فیصلہ مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد یا تو نکاح و طلاق کے مقدمات ہیں یا پھر خرید و فروخت کے فسخ و انعقاد یا ملکیت سے متعلق ایسے نزاعات ہیں جن میں اثباتِ ملک کا انحصار کسی متعین سبب مثلاً بیع و شرا یا حقِ وراثت وغیرہ پر ہو۔ دوسری قابلِ غور اور قابلِ لحاظ بات یہ ہے کہ ظاہراً و باطناً کے الفاظ کا ٹھیک ٹھیک مفہوم اور منشا متعین کیا جائے، کیونکہ اس کے صحیح تعین کے بغیر اصل قول کی صحیح جہت کے سمجھنے میں دشواری پیدا ہوتی ہے۔

عدالتی فیصلے کے ظاہراً نافذ ہونے کا مطلب تو بالکل واضح ہے اور وہ یہ کہ قانون کی وساطت سے اُس کی تنفیذ ہو جائے گی۔ فریقین کے حق میں وہ واجب التعمیل اور عامۃ الناس کے نزدیک وہ قابلِ تسلیم ہوگا، لیکن فیصلے

کے باطنی نفاذ کا مسئلہ ذرا غور طلب اور محتاجِ تفصیل ہے۔ بالخصوص اُس حالت میں جبکہ عدالت کا فیصلہ غلط یا ناقص شہادت کی بنا پر باعتبارِ حقیقت صحیح صادر نہ ہوا ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کا ارشاد یہ ہے کہ اس واقعاتی سقم کے باوجود قاضی کا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہو جائے گا۔ باطناً نافذ ہونے کا مفہوم بعض لوگوں نے یہ لیا ہے کہ فیصلہ گویا عنداللہ بھی اس طرح نافذ ہو گیا کہ اس غلط فیصلے کی آڑ میں اگر کسی نے اپنے لیے حلال کو حرام یا حرام کو حلال کر دیا تب بھی اُس نے نہ کوئی گناہ کیا اور نہ آخرت میں اُس پر کوئی مواخذہ ہو گا، لیکن یہ مفہوم خواہ امام صاحب کے معترضین نے اُن کے قول کو پہنایا ہو، خواہ بالفرض اُن کے موافقین نے ایسا کیا ہو، میرے علم اور گمان کے مطابق یہ تشریح نہ تو خود امام صاحب سے کہیں منقول ہے، نہ یہ صحیح اور قرینِ قیاس ہے اور نہ امام صاحب کے اصل قول سے یہ لازم آتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اپنے قول کی اس تاویل سے بری الذمہ ہیں۔ اتنے بڑے اور جلیل القدر دینی پیشوا اور مقتدا کے بارے میں یہ کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے ججوں کو حلت و حرمت کے خدائی اختیارات ان معنوں میں تفویض کر دیے ہوں گے اور عوام کے اندر سے احساسِ گناہ اور حلال و حرام کی تمیز کو مٹانے کا یہ راستہ کھول دیا ہو گا۔

اگر حقیقتِ حال یہ نہیں ہے اور قطعاً نہیں ہے، تو پھر بجا طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس قول کا صحیح منشا کیا ہے؟ میری دانست میں اس کا صحیح منشا اور مدعا جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ دیانۃً اور اُخروی نتائج و عواقب سے قطع نظر

کرتے ہوئے اگر عدالتی فیصلہ جات کے محض دنیوی اثرات اور قانونی تضمنات پر غور کیا جائے، تب یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان فیصلوں کے بعض پہلو صرف ہماری خارجی اور مادی دنیا پر اثر انداز ہوتے ہیں اور بعض پہلو ایسے ہوتے ہیں جو ہماری داخلی زندگی کے نہایت نازک احساسات اور ہمارے خالص شخصی جذبات و تصورات کو مَس کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو محض دنیوی نظم اور قانونی اعتبار سے بھی عدالتی فیصلوں کا ایک پہلو ظاہری ہوتا ہے اور ایک پہلو باطنی۔ میرے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کی قائم کردہ ظاہر و باطن کی تقسیم بھی اسی قبیل اور اسی لحاظ سے ہے۔

میں ظاہر و باطن کی اس توجیہہ و تعریف کو ایک مثال سے واضح کروں گا۔ فرض کیجیے کہ زید اور ہندہ کے مابین نکاح کے وجود یا عدم کا معاملہ متنازعہ فیہ ہے۔ مان لیجئے کہ حقیقۃً اور فی الاصل تو نکاح موجود ہے، لیکن ہندہ اس سے انکاری ہے یا طلاقِ مغلظہ ہو جانے کی مُدعی ہے اور اپنے حق میں جھوٹے گواہ پیش کر دیتی ہے۔ دوسری طرف سے زید کوئی شہادت ثبوتِ نکاح کے لیے نہیں پیش کر سکتا۔ عدالت عدمِ نکاح یا وقوعِ طلاق کا فیصلہ صادر کر دیتی ہے۔ اب اس فیصلے کا ایک پہلو تو ظاہری ہے جو عالمِ مادّیات سے تعلق رکھتا ہے، اور وہ یہ کہ مثلاً اب زید کے ذمّے نہ ہندہ کا نان و نفقہ ہے، نہ اُس کی سکونت ہے اور نہ وہ ان چیزوں کے مطالبے کا حق رکھتی ہے، لیکن اس معاملے کا ایک دوسرا پہلو بھی ہے جو عالمِ معنویات سے متعلق ہے اور جسے امامؒ صاحب کی تعبیر کے لحاظ سے باطنی پہلو بھی کہا جا سکتا ہے۔ یہ پہلو عصمت کی حلّت و حرمت، نکاح اور تعلقِ زناشوئی

سے وابستہ ہے۔ ہندہ نے اثباتِ دعویٰ کے لیے شہادتِ زور کا جس طرح استعمال کیا ہے اُس کے گناہِ کبیرہ ہونے اور آخرت میں اُس کے مستوجب عذاب ہونے کے بارے میں تو قطعاً دو رائیں نہیں ہو سکتیں؛ چنانچہ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے امامؒ ابن الہمام فتح القدیر میں صاف فرماتے ہیں:

علی المتبدی بالدعوی الباطلہ واثباتہا بالطریق الباطل اثم بما لہ من اثم۔ (جو شخص ایک باطل دعویٰ لے کر اٹھتا ہے اور باطل طریق پر اُس کے حق میں ثبوت فراہم کرتا ہے، وہ ایسے گناہ کا ارتکاب کرتا ہے جس سے بڑھ کر کوئی گناہ ہو نہیں سکتا) لیکن جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں، اُخروی نتائج کے علاوہ یہاں دنیوی اعتبارات کے لحاظ سے بھی حلّت و حُرمت کے متعدد سوالات ایسے پیدا ہوتے ہیں، جن کا حل کرنا ناگزیر ہے۔ مثلاً یہ کہ زید اور ہندہ کے مابین عدمِ نکاح کے عدالتی اعلان کے بعد (خواہ یہ اعلان واقعاتی لحاظ سے غلط ہی کیوں نہ ہو) آیا زید ہندہ سے تعلقِ زناشوئی قائم رکھ سکتا ہے یا نہیں، اگر رکھے تو آیا عدالت اُسے زانی قرار دے کر اُس پر حد جاری کر سکتی ہے یا نہیں، اگر زید، ہندہ کی بہن سے شادی کرے تو وہ جمع بین الاختین کا مرتکب ہوگا یا نہیں، آیا ہندہ کسی دوسرے شخص سے اور کوئی دوسرا شخص ہندہ سے قانوناً اور شرعاً مناکحت اور مجامعت کا مجاز ہے یا نہیں، اگر ہے تو کیوں اور اگر نہیں تو کیوں نہیں، نیز یہ کہ آیا دوسرے شخص سے نکاح کے جواز و عدم کا کوئی اثر اُس سابق نکاح پر پڑ سکتا ہے یا نہیں؟

زید اور ہندہ کے مابین فسخِ نکاح کا عدالتی فیصلہ واقعاتی اعتبار سے غلط

ہی سہی، لیکن چونکہ وہ عدالتی فیصلہ ہے، اس لیے اس کا نفاذ کم از کم ظاہری حیثیت میں تو ناگزیر ہے۔ اب اگر فریقین یا عوام الناس میں سے کوئی خود سرے سے اس فیصلے کی قانونی اور سیاسی تنفیذ ہی کو چیلنج کر دے گا تو نظامِ عدالت بلکہ پورے نظامِ حکومت میں خلفشار برپا ہو جائے گا اور بدنظمی کی ایک ایسی صورت رونما ہو جائے گی جس میں کسی بھی فیصلے، حکم یا قانون کا چلنا محال ہو جائے گا۔ اور اگر کوئی شخص عدالتی فیصلے کے ظاہری نفاذ کو تسلیم کرے، لیکن اُس کے باطنی نفوذ کو تسلیم نہ کرے، بلکہ یہی کہتا رہے یا سمجھتا رہے کہ نکاح کے بطلان کا فیصلہ کالعدم اور باعتبارِ حقیقت بے اثر ہے، تو پھر میری سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ ان سوالات کا کیا اطمینان بخش جواب دے گا جن میں سے چند ایک کا ذکر میں نے اوپر کر دیا ہے۔ اور میں نہیں جانتا کہ اگر وہ شخص خود زید یا ہندہ کے زوجِ ثانی کی پوزیشن میں ہو تو وہ کونسا ایسا طرزِ عمل اختیار کر سکے گا جس میں چند در چند اشکالات نہ پیدا ہوں۔

میرے نزدیک ان تمام اُلجھنوں کا قطعی حل اور تنازعات کے خاتمے کی آخری شکل یہی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر عمل کیا جائے اور عدالت کے فیصلے کو ظاہراً و باطناً نافذ خیال کیا جائے۔ اس کے بعد ہم پورے شرحِ صدر کے ساتھ یہ کہہ سکیں گے کہ ہندہ کا تعلقِ زوجیت اب بہرحال زید سے منقطع ہے اور دوسرے شخص کے ساتھ اُس کا نکاح بہرحال جائز ہے۔ ہندہ نے اگر گناہ کیا ہے، تو اُس کا خمیازہ وہ ضرور عاقبت میں بھگتے گی۔ امام صاحبؒ کے قول سے اُس کے گناہ میں یا اُس کی اُخروی سزا میں کوئی تخفیف ثابت نہیں ہوتی۔

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی جو تاویل و توجیہہ میں نے کی ہے، اُس کے لحاظ

سے اگر دیکھا جائے، تو یہ مسلک بہت محکم اور معقول ہے۔ اس میں بڑی حکمتیں اور مصالح مضمر ہیں۔ اس سے احکام وقوانینِ شرعیہ کے عملی انطباق میں بہت سی پیچیدگیاں رفع ہو جاتی ہیں اور کتاب وسنّت کی کسی نص یا کسی اصول سے اس کا تعارض ثابت نہیں ہوتا، بلکہ حضرت علیؓ کے ایک فیصلے سے تو اس مسلک کی مزید تائید ہوتی ہے۔ وہ فیصلہ یہ ہے کہ:

ایک عورت کے خلاف ایک مرد نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ میری بیوی ہے اور اپنے حق میں گواہ بھی پیش کر دیئے۔ حضرت علیؓ نے شہادت پر اعتماد کرتے ہوئے مرد کے دعوے کو صحیح تسلیم کیا اور اُس کے حق میں فیصلہ دے دیا۔ عورت نے عرض کیا کہ میں فی الحقیقت تو اس کی بیوی نہیں تھی، لیکن جب آپ نے فیصلہ دے ہی دیا تو اب میرا اس مرد سے نکاح بھی کرا دیجیے تاکہ میں اس پر حلال ہو جاؤں۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: زوجاك شاهداك (تیرے خلاف دو شہادتوں نے تو اب تیرا نکاح اس مرد سے گویا کر ہی دیا ہے۔ اب تزویج کی حاجت باقی نہیں رہی)۔

اس مقدمے میں حضرت علیؓ کے قول وفعل نے یہ ثابت کر دیا کہ عدالت کا فیصلہ ظاہر و باطن میں نافذ ہو جاتا ہے۔ اسی سے امامؒ صاحب کے الفاظ ظاہراً و باطناً کے صحیح معنی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

بہرحال اس بحث سے یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر عائد کردہ معارضات غلط فہمی پر مبنی ہیں ورنہ اگر غور وتامّل سے کام لیا جائے تو امامؒ صاحب کی دقّتِ نظر اور اُن کے فہم وفراست کا اعتراف کیے بغیر نہیں

رہا جا سکتا۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۵۸ء)

مقامِ سُنّت

سوال: مسلمانوں کا یہ مسلّمہ عقیدہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کے علاوہ بھی وحی نازل ہوتی رہی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام و ارشادات کی شکل میں ہمارے پاس موجود ہے، لیکن کچھ لوگ صرف قرآنی وحی کے قائل ہیں۔ ان لوگوں کے پاس سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر آنحضورؐ کی ہر بات وحی پر مبنی تھی تو پھر بعض باتوں پر آپؐ کو قرآن میں ٹوکا کیوں گیا ہے اور دوسروں کے کہنے پر آپؐ نے بعض اوقات اپنی رائے بدلی کیوں ہے؟ جیسا کہ بعض احادیث سے ثابت ہے۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور کی جانب سے ایک کتاب "مقامِ سنّت" شائع ہوئی ہے۔ اس میں بھی غیر قرآنی وحی کے قائلین اور منکرین کے دلائل کا مقابلہ اور ان پر تنقید کرتے ہوئے مذکورہ بالا دلیل کو دُہرایا گیا ہے، بلکہ مصنف نے اسے ایک لاجواب دلیل کے طور پر پیش کر کے اس سے یہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ احادیثِ قدسی اور پیش گوئیوں وغیرہ کو چھوڑ کر باقی معاملات میں آنحضورؐ کا قول و فعل وحی نہیں۔ اس لیے

قابلِ ردّ و بدل ہے۔ براہِ کرم واضح کریں کہ وحی کو صرف قرآن میں مقید کرنے یا اسے اسوۂ نبوی کے ایک قلیل حصّے تک محدود سمجھنے کا نظریہ کہاں تک صحیح ہے؟

"مقامِ سنّت" کتاب کے بعض دیگر مباحث بھی بہت غور طلب ہیں۔ معلوم نہیں آپ نے دیکھے ہیں یا نہیں۔ ایک جگہ انہوں نے حُجۃ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ بخاری اور مسلم کی ایک متفق علیہ حدیث یہ بتاتی ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عمارؓ کے مابین عمر بھر یہ اختلاف چلتا رہا کہ آیا پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم غسلِ جنابت کا قائم مقام ہو سکتا ہے یا نہیں، حالانکہ قرآن میں دو جگہ صاف موجود ہے کہ ایسی صورت میں تیمم کر لو۔ کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ دونوں صحابی قرآن سے بھی ناواقف تھے اور کوئی دوسرا بھی انہیں بتانے والا نہ تھا یا قرآن صحابہ کرامؓ کے نزدیک آخری حجت نہ تھا؟ پھر اس سے بھی عجیب تر بات یہ ہے کہ حضرت عمار تیمم کے حق میں دلیل یہ دیتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے، لیکن حضرت عمرؓ کی تشفی اس سے بھی نہ ہوئی، البتہ بعد کے لوگوں کی تشفی ہو گئی، مگر وہ بھی قرآن سے نہیں بلکہ اسی حدیث سے کیونکہ اُن کے ہاں بھی حدیث قرآن پر مقدم ہے۔ غرض یہ کہ اس متفق علیہ حدیث پر بڑے لمبے چوڑے اعتراضات کیے گئے ہیں اور دل کھول کر مذاق اڑایا گیا ہے جس سے طبیعت سخت پریشان ہوئی۔ کیا یہ حدیث صحیح ہے؟ اس کی حقیقت کیا ہے؟

جواب: منصب رسالت کی عزت و عظمت کو گھٹانے اور نبیؐ کی سنت سے امت کا رشتہ توڑنے اور سنت کی حیثیت کو لوگوں کی نگاہوں میں مشتبہ اور غیر اہم بنانے کے لیے منجملہ دیگر نظریات کے ایک نظریہ یہ بھی وضع کیا گیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر بس ایک ہی قسم کی وحی نازل ہوئی ہے جو قرآن کی دونوں دفتیوں کے مابین بند ہے اور اس سے باہر کسی قسم کی وحی کے وجود کو تسلیم کرنا یہودیوں کا عقیدہ ہے جسے اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ سنت کی تقدیس کو مجروح کرنے کے علاوہ اس نظریے سے یہ استدلال بھی کیا جاتا ہے کہ سنت چونکہ مبنی بر وحی نہیں ہے اس لیے وہ محض نبی کی ایک اجتہادی رائے ہے جسے قانونِ واجب الاتباع کی حیثیت حاصل نہیں ہے، بلکہ ہم اپنے اجتہاد سے اس کے خلاف فیصلے بھی کر سکتے ہیں۔

اس نظریے کی لغویت بالکل واضح ہے، کیونکہ قرآن ہی سے ثابت ہے کہ وحیٔ متلو اور وحیٔ مکتوب کے علاوہ بھی بکثرت وحی نہ صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بلکہ خدا کے ہر نبی پہ نازل ہوتی رہی ہے جس پر خود عمل کرنا اور جس کی تعمیل پوری امت سے کرانا انبیاءؑ کے عین مقاصدِ بعثت میں شامل تھا اور جس کے بارے میں یہ شبہ کرنے کی گنجائش موجود نہیں ہے کہ شاید یہ اُس طرح کی غیر شعوری یا جبلی وحی ہو جو مکھی کی طرف کی جاتی ہے یا یہ اُس طرح کی تکوینی وحی ہو جو آسمان یا زمین کے بے جان مادے کی جانب ہوتی ہے، لیکن منکرینِ سنت کا پسندیدہ طریق کار یہ ہے کہ میٹھا میٹھا ہڑپ کر لیا جائے خواہ وہ حدیث ہی کیوں نہ ہو اور کڑوا کڑوا تھوک دیا جائے خواہ وہ قرآن ہی میں کیوں نظر نہ آئے۔ اس لیے وحیٔ غیر متلو کا جو ثبوت قرآن میں ہے اُس کا تو اِس گروہ کے ہاں بھولے سے بھی ذکر نہیں ہوتا، لیکن قرآن اور حدیث دونوں

جگہ اس بات کی بڑی چھان بین کی جاتی ہے کہ کہیں اس امر کا کوئی ثبوت ملے کہ قرآنی وحی کے ماسوا نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی وحی نہیں کی گئی۔ اس ثبوت کی فراہمی میں تو ناکامی ہوئی ہے، البتہ قرآن و حدیث میں گنتی کے چند واقعات ایسے ضرور مل گئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نبیؐ کے کسی فعل پر بذریعۂ وحی تنبیہ کی گئی ہے یا نبیؐ نے کسی کے کہنے پر اپنی رائے بدل دی ہے؛ چنانچہ اسی مسالے سے اپنے حق میں استدلال کی ایک عمارت کھڑی کر دی گئی ہے۔

اگر اس استدلال کو ادنیٰ غور سے بھی دیکھا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس میں جن واقعات کو بطور دلیل پیش کیا جا رہا ہے اُن سے نہ تو منکرینِ وحیٔ غیر متلو کے دعوے کی تائید ہوتی ہے اور نہ اس سے جمہور مسلمین کے دعوے کی تردید ہوتی ہے۔ منکرین کا دعویٰ یہ ہے کہ قرآن کے علاوہ نبی پر کسی بھی معاملے میں سرے سے وحی نازل ہوئی ہی نہیں اور واقعاتِ مذکورہ سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ بعض معاملات ایسے بھی ہیں جن میں وحی نازل نہیں ہوئی یا جن میں وحی کے نزول میں کچھ توقف ہو گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے منکرین کا دعویٰ اثبات کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس کے برعکس ہمارا (یعنی منکرین کو چھوڑ کر دیگر مسلمانوں کا) دعویٰ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول و فعل دو حال سے خالی نہیں ہے۔ یا تو وہ عین مبنی بر وحی ہے اور وحی کی رہنمائی میں سرانجام پایا ہے، اس لیے منشاء و رضائے الٰہی کا بہترین مظہر ہے یا پھر کوئی فعل اگر جادۂ وحی سے ذرہ بھر بھی متفاوت ہوا ہے تو فوراً وحی کے ذریعے سے اس کی اصلاح کر دی گئی ہے۔ عصمتِ انبیاء کا یہی تصور ہے جو کتاب و سنت سے ثابت ہے۔ صرف معدودے چند واقعات و معاملات

کے ماسوا معاملات کی عظیم الشان اکثریت ایسی ہے جن میں آنحضورؐ کے طرزِ عمل کی بنیاد یا تو عین وحی پر تھی یا پھر وہ مقتضائے وحی اور منشائے الٰہی کو ایسے مثالی اور مطلوب انداز میں پورا کرتا تھا کہ اُس میں اصلاح بذریعہ وحی کی ضرورت ہی باقی نہ رہتی تھی اور اس بارے میں وحی کا سکُوت یا عدمِ نزول بھی درحقیقت ایک مُہرِ تصدیق کی حیثیت رکھتا ہے، ورنہ جس نبیؐ پر وحی کی کڑی نگرانی کا یہ عالم ہو کہ مجرد لب کی جنبش کو لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ کہہ کر ٹوک دیا جائے اور فقط چیں بجبیں ہونے پر سورت نازل ہو جائے، اُس نبیؐ کے بارے میں بھلا کیسے تصوّر کیا جا سکتا ہے کہ امورِ نبوّت کی انجام دہی میں وہ منشائے ربانی سے سرِمُو تجاوز کرے اور وحی اس کا فوری تدارک نہ کر دے۔ لہٰذا محض چند واقعات کو چُن کر دکھا دینے سے ہمارے اس دعوے کی تردید نہیں ہوتی کہ فی الجملہ اور بحیثیتِ مجموعی پورا اُسوۂ نبویہ وحی کی رہنمائی پر مبنی ہے، بلکہ برعکس اس کے تنبیہ و استدراک کی غرض سے وحی کے نزول کا صرف چند واقعات تک محدود ہونا تو ہمارے دعوے کو اور زیادہ مضبوط کر دیتا ہے۔

فریقِ مخالف یہاں یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ تم نے عامّۃ المسلمین کی جانب یہ مسلک منسوب کیا ہے کہ اُن کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسوۂ حسنہ کا ایک عظیم حصّہ وحی پر مبنی ہے، حالانکہ ان میں تو بہت سے ایسے ہیں جو نبیؐ کی ہر بات کو وحی سمجھتے ہیں اور وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى کو اپنے حق میں پیش کرتے ہیں۔

میں اس کے جواب میں یہ عرض کروں گا کہ ان دونوں باتوں میں کوئی حقیقی

مخالف نہیں ہے۔ فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں جن ہزاروں اقوال و افعال اور اوامر و نواہی کا صدور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس سے ہوا ہے، اُن میں سے ایک نہایت قلیل اور الشاذ کالمعدوم حصے کے وحی پر مبنی نہ ہونے سے وہ اصول نہیں ٹوٹتا جو اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی سے اخذ کیا گیا ہے۔ جو بات ننانوے فیصد، بلکہ اس سے بھی زائد اکثریت کے بارے میں صحیح ہو اُسے اگر کلیتے کے طور پر بیان کر دیا جائے تو یہ اسلوبِ بیان صداقت سے کچھ بھی بعید نہیں ہے۔ کلی اور عمومی حکم لگانے میں اعتبار ہمیشہ کثرت ہی کا ہوتا ہے۔ اسی حقیقت کو انگریزی کے ایک مقولے میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ بعض مستثنیات ایسی ہوتی ہیں جو قاعدۂ کلیہ کی تردید نہیں بلکہ تصدیق کرتی ہیں۔

There are some Exception which prove the Rule

بہرکیف امرِ حق یہی ہے کہ قرآن کے علاوہ بھی آنحضرتؐ پر بکثرت وحی کا نزول ہوا ہے اور جن بعض معاملات میں وحی کا نزول نہیں ہوا لیکن وہ منصبِ رسالت سے تعلق رکھتے تھے، اُن میں عدمِ نزولِ وحی خود اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ معاملات منشائے ایزدی کے عین مطابق ہیں اور واجب التقلید اور قابلِ اتباع ہونے کے لحاظ سے ان میں اور مبنی بر وحی احکام میں کوئی فرق نہیں۔ اس لیے کسی مسلمان کے لیے یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ اطاعتِ رسولؐ کے قلادے کو اپنی گردن سے اتارنے کے لیے وہ یہ عذر تراشے کہ احکامِ رسالت یا اُن کا کوئی حصہ مبنی بر وحی نہیں یا اُس کے مبنی بر وحی ہونے کا کوئی ثبوت اُس کے نزدیک موجود

نہیں ہے۔

جہاں تک ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کی کتاب "مقامِ سنّت" کا تعلق ہے، وہ ہماری نگاہ سے بھی گزری ہے۔ اسے دیکھنے سے یوں محسوس ہوتا ہے گویا کہ مصنف "انکاری کنیم و نے اقراری کنیم" کے مسلک پہ کاربند ہیں۔ شروع میں تو اُنہوں نے بزعمِ خویش "روایت پرستوں اور منکرینِ روایات" کے کیمپوں سے ہٹ کر ان دونوں سے یکساں فاصلے پر اپنا کیمپ ایک ثالث بالخیر کی حیثیت سے الگ جمایا ہے، لیکن جیسے جیسے قاری دورانِ بحث اُن کے ساتھ آگے بڑھتا ہے تو ایسا دکھائی دیتا ہے جیسے وہ "منکرینِ روایات" کے کیمپ سے قریب تر ہوتے چلے جا رہے ہیں، حتیٰ کہ بعض مقامات ایسے بھی آتے ہیں جہاں ہم جیسے "روایت پرست" یوں سمجھنے لگتے ہیں کہ شاید مصنف میں اور منکرینِ روایات میں بس بالشت بھر ہی کا فاصلہ رہ گیا ہے اور کہیں کہیں وہ منکرین ہی کے ہتھیار مستعار لے کر "روایت پرستوں" کے خلاف صف آرا نظر آتے ہیں۔ نقل کردہ اقتباسات ہی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ آغاز تو وہ یہاں سے فرماتے ہیں کہ حضورؐ کی تمام باتیں مطابقِ وحی ہیں، لیکن عینِ وحی نہیں، البتہ اُن کا مختصر حصّہ الہام ہے اور انجام اس پہ ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ دو تین مقامات ایسے ہیں جہاں احادیث کو الہامی مانا جا سکتا ہے اور چونکہ معاملات تبدّل ہوتے ہیں اس لیے دورِ نبویؐ کی بہت سی باتیں کسی دوسرے دور میں قابلِ ردّوبدل بھی ہو سکتی ہیں۔ قصّہ کوتاہ گشت ورنہ دردِ سر بسیار بود۔

صحیحین کی حدیثِ تیمّم پر جو خامہ فرسائی اور حاشیہ آرائی "مقامِ سنّت" میں کی

گئی ہے اُسے دیکھنے کا موقع بھی ملا ہے اور سخت تعجب اور افسوس ہوا ہے کہ خود مغالطہ میں پڑ کر دوسروں کو بھی کیوں مغالطہ میں ڈالا گیا ہے اور ادنیٰ غور و تامل کے بغیر سلف سے لے کر خلف تک تمام صحابہ و محدثین کو نشانۂ تضحیک و استخفاف بنانے کی جرأت کیسے کر لی گئی ہے۔

اِس معاملے کی حقیقت یہ ہے کہ غسل و تیمم کی بحث قرآن میں جن دو مقامات (سورۂ نساء و مائدہ) میں آئی ہے وہ یہ ہیں: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ...... (النساء) وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ...... (المائدہ)۔ دونوں جگہ پہلے جُنُبًا کا ذکر ہے وہاں تو تَغْتَسِلُوا اور فَاطَّهَّرُوا کے الفاظ آئے ہیں اور آگے جہاں پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کی اجازت بیان ہوئی ہے وہاں لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ کے الفاظ ہیں جو اگرچہ کنایۃً مجامعت کے لیے استعمال ہو سکتے ہیں لیکن اس بارے میں صراحت کے حامل بہر حال نہیں ہیں۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ لمس کے اصل معنی چھونے ہی کے ہیں؛ چنانچہ اِس آیت کے معنی اور مراد متعین کرنے میں صحابہ میں بھی اور تابعین و ائمۂ مجتہدین میں بھی اختلاف رونما ہوا ہے۔ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ کے معنی عورتوں کو مجرد ہاتھ لگانے کے بھی لیے گئے ہیں، شہوت سے ہاتھ لگانے کے بھی لیے

گئے ہیں اور مجامعت کے بھی لیے گئے ہیں۔ صحابۂ کرام میں حضرت عمرؓ، حضرت ابنِ عمرؓ، حضرت ابنِ عباسؓ، حضرت ابنِ مسعودؓ کی رائے یہ ہے کہ اس آیت میں مباشرت کا نہیں، بلکہ چھونے کا ذکر ہے۔ اسی رائے کو امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام زہریؒ، امام نخعیؒ اور بعض دیگر ائمہ نے لیا ہے۔ اس کے برعکس حضرت علیؓ اور بعض دیگر صحابہ نے لمس کا مفہوم مجامعت سمجھا ہے اور اسی مسلک کے حامل امام ابوحنیفہؒ اور بعض دیگر فقہاء ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ آیت میں دو معنوں کا احتمال ہونے کی وجہ سے حضرت عمرؓ یا بعض دیگر اصحاب جو لمستم سے مراد مجامعت نہیں لیتے، اُن کے خلاف اس آیت کی بنا پر حجت کیسے قائم کی جاسکتی ہے اور اگر ازالۂ جنابت کے لیے تیمم کا جواز اُن کے نزدیک اس آیت سے نہ نکلتا ہو تو اُن کے خلاف قرآن کی مخالفت یا قرآن سے جہالت کا بھیانک الزام کیسے عائد کیا جاسکتا ہے؟ اسی طرح اگر اس مسلک کے قائلین تک کوئی ایسی روایت نہ پہنچی ہو یا اُن کے نزدیک وہ قابلِ قبول نہ ہو جس میں غسلِ جنابت کے بجائے تیمم کی اجازت ہو تو آخر اس بنا پر بھی انہیں کیوں موردِ طعن بنایا جائے؟

حضرت عمرؓ کے خلاف چونکہ خاص طور پر حضرت عمارؓ کی حدیث کے رد کرنے کا الزام ہے، اس لیے میں چاہتا ہوں کہ اس حدیث کی پوری تفصیل بیان کر دوں۔

اصل واقعہ یہ ہے کہ جب سفر میں پانی کی نایابی کی وجہ سے حضرت عمارؓ کو غسل کی حاجت پیش آئی تھی اور اُن کے دریافت کرنے پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کو کافی قرار دیا تھا تو حضرت عمارؓ کے بیان کے مطابق اُس وقت حضرت عمرؓ بھی موجود تھے مگر اُن

کو یہ سارا واقعہ بھول گیا، حتیٰ کہ جب بعد میں حضرت عمارؓ نے اُنہیں یاد دلایا تب بھی اُنہیں یاد نہ آسکا۔ اب ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ کو جب حضرت عمارؓ نے بتایا ہوگا کہ یہ واقعہ آپ کے سامنے کا ہے تو حضرت عمرؓ کو اور بھی تعجب ہوا ہوگا اور ممکن ہے آپ نے یہ خیال کیا ہو کہ جس واقعہ میں وہ خود شریک تھے اُسے اگر حضرت عمارؓ نے یاد رکھا ہے، تو وہ اس کو کیسے فراموش کر سکتے تھے؟ غالباً اسی وجہ سے اُنہوں نے حضرت عمارؓ کی بات ماننے میں تامل کیا اور اپنے مسلک مسلک پر قائم رہے کہ تیمم غسل کا قائم مقام نہیں ہو سکتا اور جنبی جب تک نہا نہ لے اُس کی نجاست زائل نہیں ہو سکتی۔

باقی رہا یہ سوال کہ حضرت عمرؓ نے جس حدیث کو قبول نہ کیا اُسے دوسروں نے کیسے قبول کر لیا؟ تو اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہی ہے کہ حضرت عمرؓ کو قدرتی طور پر یہ امر مستبعد معلوم ہوا ہوگا کہ ایک ہی واقعہ کو وہ بھول جائیں، لیکن عمارؓ یہ بھولے نہیں لیکن دوسروں کو حضرت عمارؓ کی روایت تسلیم کرنے میں وہ نفسیاتی اشکال پیش نہیں آسکتا تھا، جو حضرت عمرؓ کی راہ میں حائل تھا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پانی کی نایابی کی صورت میں غسل کے بجائے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تیمم کی اجازت دینا بعض دوسرے صحابہ سے (مثلاً حضرت عمرانؓ سے صحیحین ہی میں) مروی ہے اور یہ بات بعید از فہم و قیاس نہیں کہ جب محدثین نے اس مضمون کی احادیث کو مختلف طریقوں سے جمع کیا ہوگا، تو اُنہیں اس بات کا کامل یقین ہو گیا ہوگا کہ اس معاملے میں حضرت عمرؓ کو بتقاضائے بشریت نسیان لاحق ہوا ہے اور حضرت عمارؓ اور دوسرے صحابہ کی روایت ہی صحیح ہے۔

افسوس ہے کہ بخاری و مسلم کی مذکورۂ بالا احادیث کے خلاف اعتراضات کا انبار لگانے اور عجیب و غریب نکتہ آفرینیاں کرنے سے قبل نہ تو قرآن کے الفاظ پر غور کیا گیا اور نہ کسی تفسیر حدیث یا فقہ کی کتاب میں اس معاملے کی تفصیلات دیکھنے کی زحمت گوارا فرمائی گئی۔ بس حجۃ اللہ کی ایک عبارت دیکھ کر طنز و تعریض اور طعن و تشنیع کی رگ پھڑک اٹھی اور حضرت عمرؓ سے لے کر شاہ ولی اللہؒ صاحب تک سب کی خبر لے ڈالی گئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ اللہ کو بھی مکمل نہیں پڑھا گیا ورنہ اسی کتاب سے یہ معلوم ہو جاتا کہ لٰمستم النساء کا مفہوم و مدلول مختلف فیہ ہے، نیز یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ حضرت عمرؓ اس آیت سے ناواقف نہیں تھے، بلکہ اسے ظاہر الفاظ پر محمول کرتے تھے۔ حجۃ اللہ حصہ اول، فصل تیمم میں صاف لکھا ہے: کان عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما لا یریان التیمم عن الجنابۃ وحملا الآیۃ علی اللمس وانہ ینقض الوضوء (حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی رائے یہ تھی کہ جنابت سے پاک ہونے کے لیے تیمم کافی نہیں۔ وہ آیت (لٰمستم النساء) کو فقط چھونے پر محمول کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ عورت کو چھونے سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے)۔

مقام حیرت ہے کہ جو لوگ علم و تحقیق کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے میں اس افسوسناک حد تک مبتلائے تساہل ہیں وہ "مقام سنت" کو متعین کرنے بیٹھ جاتے ہیں!

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۵۹ء)

سحری کے اوقات کا مسئلہ

سوال : بعض حضرات نے مولانا مودودیؒ کے خلاف الزامات تراشی کا جو محاذ قائم کر رکھا ہے اُس نے بعض سنجیدہ حضرات کو بھی شکوک و شبہات میں ڈال دیا ہے۔ مولاناؒ کی بعض تحریروں کے خلاف اعتراضات وارد کیے جا رہے ہیں، اس لیے اُن تحریروں کی توضیح ضروری ہے۔ ان وضاحت طلب تحریروں میں سے ایک وہ ہے جس میں قرآن و حدیث کی رو سے سحری کے اوقات بیان کیے گئے ہیں اور یہ بتایا گیا ہے کہ رمضان میں کھانے پینے کے اوقات کس وقت ختم ہوتے ہیں۔ اِسے قطعی طور پر قرآن و حدیث کے منشا کے خلاف بتایا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ مولاناؒ نے ایک حدیث سے اذان کے بعد بھی کچھ کھا پی لینے کا جواز نکالا ہے، لیکن شاہ ولی اللہؒ نے اس سے حضرت بلالؓ کی اذان مراد لی ہے جو صبح کو نہیں بلکہ رات ہی کو ہوتی تھی۔

جواب : معترضین کا اعتراض تفہیم القرآن جلد اوّل، ص ۱۴۶ کی اس عبارت پر ہے :

"آج کل لوگ سحری اور افطاری کے معاملے میں شدتِ احتیاط کی بنا پر کچھ بے جا تشدد برتنے لگے ہیں، مگر شریعت نے ان دونوں

اوقات کی کوئی ایسی حد بندی نہیں کی ہے جس سے چند سکنڈ یا چند منٹ اِدھر اُدھر ہو جانے سے آدمی کا روزہ خراب ہو جاتا ہو سحر میں سیاہیٔ شب سے سپیدۂ سحر کا نمودار ہونا اچھی خاصی گنجائش اپنے اندر رکھتا ہے اور ایک شخص کے لیے یہ بالکل صحیح ہے کہ اگر عین طلوعِ فجر کے وقت اُس کی آنکھ کھلی ہو تو وہ جلدی سے اُٹھ کر کچھ کھا پی لے۔ حدیث میں آتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر تم میں سے کوئی شخص سحری کھا رہا ہو اور اذان کی آواز آجائے تو فوراً نہ چھوڑ دے، بلکہ اپنی حاجت بھر کھا پی لے۔"

اس عبارت پر جو مختلف اعتراضات کیے گئے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ اس عبارت کا مضمون، حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ کے خلاف ہے، کیونکہ اس حدیث میں دراصل حضرت بلالؓ کی اُس اذان کی جانب اشارہ ہے جو طلوعِ فجر کے وقت نہیں، بلکہ اس سے بہت پہلے لوگوں کو اٹھانے اور سحری کھانے کے لیے دی جاتی تھی۔ معترضین کا کہنا ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں اس حدیث کا یہی مطلب بیان کیا ہے۔

کوئی مسلمان قرآن مجید کے اس ارشاد سے بے خبر نہیں کہ کھانا پینا اُس وقت تک جائز ہے، جب تک سیاہیٔ شب کی دھاری سے سفیدیٔ صبح کی دھاری نمایاں نہ ہو جائے، لیکن شفق کی طرح سحری کے غائتہ وقت کے معاملے میں بھی سلف کے دو گروہ ہیں۔ اُن کے مابین اختلاف مشہور اور اکثر کتب میں مذکور ہے۔ بعض کے

نزدیک طلوعِ فجر کے اولین آثار پیدا ہوتے ہی کھانا پینا ممنوع ہوجاتا ہے لیکن بعض کے نزدیک جب تک روشنی نمایاں نہ ہوجائے اُس وقت تک گنجائش رہتی ہے۔ یہ اختلاف خود فقہائے حنفیہ میں بھی ہے؛ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب خود "المسوّیٰ" میں فتاویٰ عالمگیری کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "وفی العالمکیریہ قد اختلفوا فی ان العبرۃ لاول طلوع الفجر او لاستطارتہ و انتشارہ والاول احوط والثانی اوسع والیہ مال اکثر العلماء وفی الانوار ومعنی الصبح ظہور الضوء للناظر وما قبلہ لا حکم لہ" (عالمگیری میں ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا (روزے کے معاملے میں) معتبر طلوعِ فجر کا اولین وقت ہے یا وہ وقت جبکہ فجر کی روشنی ہر طرف پھیل جائے؛ ان میں سے پہلا قول زیادہ مبنی بر احتیاط ہے اور دوسرے میں زیادہ وسعت و سہولت ہے اور اسی کی طرف اکثر علماء مائل ہیں۔ اور انوار میں ہے کہ صبح کے معنی یہ ہیں کہ روشنی دیکھنے والے پر ظاہر ہو اور جو کچھ اُس سے پہلے ہے اُس پر کوئی حکم نہیں لگتا)۔

اس دوسرے مسلک کی تائید متعدد احادیث سے ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر "سُنن نسائی" باب السحور کی ایک روایت یہ ہے:

عن زید قلنا لحذیفۃ ای ساعۃ تسحرت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ھو النھار الا ان الشمس لم	حضرت زید فرماتے ہیں کہ ہم نے حضرت حذیفہؓ سے کہا کہ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کس وقت سحری کرتے تھے؟ اُنہوں نے جواب

تطلع۔ دیا کہ دن چڑھ آتا تھا، بس سورج نکل آنے کی کسر باقی رہ جاتی تھی ۔

٭ ٭ ٭

اب ابوداؤد کی اس حدیث کو لیجئے جس کا مضمون تفہیم القرآن میں نقل کیا گیا ہے ۔ اس حدیث کی مختلف تاویلات کی گئی ہیں ۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ اس حدیث میں اذان سے مراد مغرب کی اذان ہے ۔ بعض نے کہا ہے کہ اس سے مراد طلوعِ فجر کی اذان ہے، لیکن اس میں کھانے پینے کی جس رعایت کا ذکر ہے اس سے فائدہ اسی حالت میں اٹھایا جاسکتا ہے جبکہ روزہ رکھنے والے کو خود صبح ہوجانے کا یقین نہ ہو ورنہ اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ۔

اِس حدیث کی ایک تاویل وہ بھی ہے جسے شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں بیان کیا ہے ۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رمضان میں ایک اذان حضرت بلال رضؓ طلوعِ فجر سے پہلے لوگوں کو اٹھانے کے لیے دیتے تھے اور دوسری اذان طلوعِ فجر کے وقت حضرت ابنِ امِّ مکتوم رضؓ دیتے تھے ۔ شاہ صاحب یہ فرماتے ہیں کہ ابوداؤد کی حدیث میں جس اذان کے بعد کھانے پینے کی اجازت ہے یہ حضرت بلال رضؓ والی اذان ہے جو فجر سے قبل رات ہی کے آخر میں ہوتی تھی۔ شاہ صاحب کے قول سے کسی کو غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے کہ اس حدیث کی بس یہی صحیح اور قابلِ ترجیح تاویل ہے اور اس کے حق میں کوئی قوی قرینہ موجود ہے ۔ دراصل معالم السنن اور مرقات وغیرہ میں یہ تینوں تاویلات موجود تو ہیں (جن میں حجۃ اللہ والی تاویل بھی شامل ہے)، لیکن ان سب کو "قیل" یا "او" کے

ساتھ بیان کر کے چھوڑ دیا گیا ہے اور کسی ایک کو جزم ویقین کے ساتھ اختیار نہیں کیا گیا۔ حق یہ ہے کہ یہ تاویلات بعض اشکالات سے خالی نہیں ہیں اور ان کے بجائے سیدھی سادی اور متبادل تاویل جو مولانا مودودیؒ نے کی ہے وہ نہ صرف اشکالات سے محفوظ ہے بلکہ ایک دوسری حدیث اس تاویل کی صریح تائید کر رہی ہے۔ وہ حدیث امام احمدؒ نے مسند ابی ہریرۃؓ میں صحیح اور متصل سند کے ساتھ نقل کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

اذا سمع احدکم النداء والاناء علی یدہ فلا یضعہ حتی یقضی حاجتہ وکان مؤذن یؤذن اذا بزغ الفجر

جب تم میں سے کوئی اذان ایسی حالت میں سُنے کہ برتن اُس کے ہاتھ پر ہو تو وہ اُسے نہ رکھے جب تک اپنی حاجت اس سے پوری نہ کر لے اور مؤذن اذان دیتا تھا جب فجر طلوع ہو جاتی تھی۔

ابوداؤد اور احمد کی ان دونوں روایتوں کے راوی حضرت ابوہریرۃؓ ہیں اور دونوں کے شروع کا مضمون یکساں ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ دوسری حدیث پہلی کی تفصیل بیان کر رہی ہے۔ اِس تفصیل واضافہ سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو گئی کہ حدیث میں جس اذان کے دوران میں کھاپی لینے کی رخصت کا ذکر ہے وہ رات والی اذان نہیں، بلکہ طلوعِ فجر والی اذان ہے جسے بالعموم حضرت ابنِ امِ مکتومؓ دیا کرتے تھے اور مولانا مودودیؒ کا یہ قول عین مطابقِ حدیث ہے کہ "ایک شخص کے لیے یہ بالکل صحیح ہے کہ اگر عین طلوعِ فجر

کے وقت اس کی آنکھ کھلے تو وہ جلدی سے اٹھ کر کچھ کھا پی لے"۔ یہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ایک تخفیف و تیسیر ہے اور کوئی اللہ کا بندہ اگر اس سے فائدہ اٹھالے تو کسی کی جیب سے کچھ نہیں جاتا پھر اس پر دل میں تنگی محسوس کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

رہی یہ بات کہ اذان سے مراد بعض بزرگوں نے حضرت بلال رضؓ والی اذان لی ہے تو ان بزرگوں کا احترام ہمارے سر آنکھوں پر' لیکن یہ تاویل کسی طرح دل کو نہیں لگتی۔ حضرت بلال رضؓ والی اذان تو ہوتی ہی اس غرض کے لیے تھی کہ لوگ اٹھ کر سحری کھائیں اس وقت برتن ہاتھ میں ہونے' اور اس میں سے کھا لینے کی اجازت کا سوال ہی اس وقت تو لوگ اٹھ کر اطمینان کے ساتھ سحری کھاتے تھے۔ جلدی سے کچھ کھا لینے کی اجازت کا سوال اگر پیدا ہوتا ہے تو اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ دوسری اذان کے وقت کسی کی آنکھ کھلی ہو' یا کسی نے دیر سے سحری کھانی شروع کی ہو اور دوسری اذان ہو جائے۔

(ترجمان القرآن' دسمبر ۱۹۶۲ء)

جوازِ سُود میں ایک روایت سے غلط اِستدلال

سوال: پراویڈنٹ فنڈ جو گورنمنٹ کاٹتی ہے اس پر فنڈ جمع کرانے والے کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ چاہے سُود لے، چاہے نہ لے۔ اسی طرح سیونگ سرٹیفکیٹ کا معاملہ ہے۔ مجھے ایک عالم نے فرمایا ہے کہ حکومت اپنی جانب سے کچھ دینا چاہے، خواہ وہ سُود کے نام سے ہو یا نہ ہو اور اس کی مقدار مقرّر ہو یا نہ ہو، اس کا لینا جائز ہے اور وہ سُود نہیں ہے۔ اُنہوں نے ایک حدیث بیان فرمائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوے کے وقت ایک اونٹ کے بدلے دو اونٹ دینے کا وعدہ کیا تھا۔ اس سے یہ اجتہاد کیا جاسکتا ہے کہ گورنمنٹ اگر چاہے تو بوقت ضرورت اپنی طرف سے کچھ زائد رقم لوٹانے کے وعدے پر لوگوں سے روپیہ لے سکتی ہے۔ اس طرح جو زائد روپیہ دیا جاتا ہے، وہ جائز ہے۔ حوالہ طلب کرنے پر اُنہوں نے بلوغ المرام، کتاب البیوع، باب الربوٰ کی ایک حدیث کی نشاندہی کی ہے جو درجِ ذیل ہے:

حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یجھز جیشا فنفدت الابل فامرہ ان یاخذ علیٰ قلائص

الصدقة قال فكنت آخذ البعير بالبعيرين۔
(رواہ الحاکم والبیہقی ورجالہ ثقات)

براہِ کرم آپ اس حدیث پر، نیز اس سے عالمِ موصوف کے استنباط پر روشنی ڈالیں اور بتائیں کہ بیان کردہ مسئلہ درست ہے یا نہیں؟

جواب: آپ کی نقل کردہ حدیث سے اگر کسی عالم صاحب نے وہی استدلال فرمایا ہے جو آپ کے سوال میں مذکور ہے تو اس سے اتفاق ممکن نہیں ہے۔ یہ استدلال چند در چند خامیوں اور غلط فہمیوں پر مشتمل ہے۔ حدیث کا اگر محتاط لفظی ترجمہ کیا جائے تو یوں ہوگا:

"حضرت عمروؓ بن عاص سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنہیں ایک لڑائی کا ساز و سامان تیار کرنے کا حکم دیا۔ پھر اونٹ ختم ہو گئے تو آنحضورؐ نے حکم دیا کہ زکوٰۃ کی اونٹنیوں کے عوض میں اونٹ حاصل کیے جائیں۔ پس میں دو اونٹوں کے بدلے میں ایک اونٹ لیتا تھا، تا آنکہ زکوٰۃ کے اونٹ آجائیں۔"

امرِ اول جو قابلِ توجہ ہے وہ یہ ہے کہ اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آنحضورؐ نے خود یہ شرط مقرر یا تسلیم فرمائی ہو کہ ایک اونٹ کے عوض میں دو ملیں گے۔ یہ حضرت عمروؓ کا اپنا قول ہے جس کے بارے میں صراحت موجود نہیں کہ آنحضورؐ کو اس کا علم تھا یا نہیں، اور آپؐ نے اسے برقرار رکھا یا نہیں، بلکہ خود حضرت عمروؓ کے بارے میں بھی یہ واضح نہیں کہ اُنہوں نے زکوٰۃ کے اونٹ فراہم ہو جانے کے بعد ایک اونٹ کے عوض میں دو اونٹ دیے یا نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ روایت کے الفاظ سے صاف طور پر یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ یہ بیع کا معاملہ تھا یا قرض کا؛ چنانچہ شارحین میں سے بعض نے اسے بیع کے مفہوم میں لیا ہے اور بعض نے قرض کے مفہوم میں، یعنی بعض کے نزدیک جانور خرید لیے گئے تھے اور اُن کی قیمت کے عوض میں دوسرے جانور دیے جانے تھے اور بعض کے نزدیک جانور قرض لیے گئے تھے۔

بلاشبہ صاحبِ بلوغ المرام نے اس حدیث کو بیہقیؒ اور حاکمؒ کے حوالے سے نقل فرمایا ہے کہ اس کے راوی ثقہ ہیں، لیکن امام بیہقیؒ وحاکم کی ہر روایت اس پائے کی نہیں ہے کہ مجرد ایک مجمل توثیق کے بل پر اسے بلاتردُّد قبول کر لیا جائے، بالخصوص جبکہ اس کے متن میں ابہام و اشکال ہو اور اس کا مضمون احادیثِ صحیحہ وکثیرہ سے متعارض ہو؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ نواب صدیق حسن خاں مرحوم نے اپنی شرح مسک الختام میں اس روایت کے ضعف پر دلالت کرنے والے اقوال بھی نقل کیے ہیں اور اپنی رائے ان الفاظ میں دی ہے:

"گویم وجہ ضعفِ حدیث ابن عمروؓ آنست کہ در سندش محمد ابن اسحاق است و در وَے مقال است۔"

(میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے کمزور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ایک راوی محمد ابن اسحاق ہے، جس میں کلام کیا گیا ہے)۔

پھر اِس حدیث کے الفاظ سے یا اس کے شارحین کے اقوال سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس میں کس غزوے کا ذکر کیا گیا ہے۔ سُود اور اس کے متعلقات کے متعلق قطعی اور تفصیلی احکام عہدِ نبویؐ کے اواخر میں دیئے گئے ہیں۔ ہوسکتا ہے

کہ یہ واقعہ اس سے پہلے کا ہو۔ اگر ایسا ہو تو ظاہر ہے کہ معاملے کی یہ صورت منسوخ قرار پائے گی۔

اس بارے میں آخری، مگر خاص طور پر لائقِ توجہ بات یہ ہے کہ یہ حدیث حیوانات کے بارے اور لین دین سے متعلق ہے، جن کا معاملہ نقود و اجناس سے بالکل الگ اور مختلف ہے۔ حیوانات کی چونکہ کوئی متعین بازاری قیمت یا شرح نہیں ہے، انہیں ناپا اور تولا نہیں جا سکتا اور اپنی عمر، نسل، صلاحیت اور افادیت کے اعتبار سے ایک ہی نوع کے ایک جانور اور دوسرے جانور میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے، اس لیے خاص حیوانات کے معاملے میں شریعت کے احکام زیادہ سخت اور قطعی نہیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس بارے میں فقہاء و محدثین کی آراء بھی مختلف ہیں کہ جب حیوانات کا دست بدست یا اُدھار پر تبادلہ کیا جائے، یا جانور قرض دے کر جانور ہی قرض میں واپس لیا جائے تو آیا اس صورت میں تفاضل (یعنی کمی بیشی) جائز ہے یا نہیں؟ بعض کے نزدیک جانوروں کی تعداد اور عمر وغیرہ میں تفاضل کے باوجود اگر معاملہ بیع کا ہو اور دست بدست ہو تو جائز ہے، لیکن جانوروں کے بدلے میں جانوروں کا قرض پر لین دین جائز نہیں۔ اس مسلک کے حق میں ایک حدیث بلوغ المرام کے اسی باب میں موجود ہے:

عن سَمُرَةَ بن جُندب ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ۔	حضرت سمرہؓ بن جندب سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے کہ جانور کے بدلے جانور اُدھار بیچا جائے۔

اس مسلک کے قائلین کے نزدیک حضرت عمرو بن عاص والی روایت قابل حجت و استناد نہیں ہو سکتی کیونکہ جانور بیچ کر اگر اُس کے بدلے میں جانور کا ادھار کرنا ممنوع ہے تو جانور قرض دے کر بعد میں جانور وصول کرنا کیسے جائز ہوگا؟

بعض فقہاء ایسے بھی ہیں جو جانوروں کے مبادلے کو سرے سے صحیح ہی نہیں سمجھتے خواہ بیع کا معاملہ ہو یا قرض کا، اور بیع کی صورت میں ثمن ہاتھ ملے یا ادھار رہے۔

لیکن آپ کو بھی اور جن عالم صاحب نے پراویڈنٹ فنڈ، سیونگ سرٹیفکیٹ یا دیگر رقوم قرض) پر سود کو محض اس ایک ضعیف و مجروح روایت کے بل پر حلال کرنے کی سعی فرمائی ہے، انہیں بھی یہ بات پھر ایک مرتبہ اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ تفاضل کے جواز و عدم جواز کے جس اختلاف کا ذکر ابھی اوپر ہوا ہے، یہ نقدی یا سونے چاندی سے بہر حال متعلق نہیں ہے۔ اس کا تعلق محض حیوانات یا کچھ دوسری اشیاء سے ہے۔ چودہ سو سال میں علمائے امت کا سلف سے خلف تک کامل اتفاق ہے کہ درہم و دینار اور روپے پیسے کے نقد یا قرض لین دین میں اضافہ و تفاضل کی پیشگی شرط قطعی سود ہے، اور حرام ہے۔ اس متفق علیہ مسلک کی بنیاد کتاب و سنت کے صریح اور محکم نصوص پر قائم ہے۔ کوئی شخص کمزور ہتھیاروں کے ساتھ اس بنیاد کو ہرگز منہدم یا متزلزل نہیں کر سکتا۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۶۲ء)

افتراقِ امت اور فرقۂ ناجیہ

سوال: میں اس حدیث کے سلسلے میں رہنمائی کا طالب ہوں جو بہتّر فرقوں سے متعلق ہے اور جس میں مذکور ہے کہ ایک فرقہ ناجی اور باقی دوزخی ہوں گے۔ کیا یہ حدیث صحیح و قوی ہے یا ضعیف و موضوع ہے۔ اگر یہ حدیث صحیح ہے تو نجات پانے والا فرقہ کونسا ہے اور کیا اس کے ماسوا سارے فرقے کچھ نہ کچھ عرصہ کے لیے دوزخ میں ڈالے جائیں گے؟ بظاہر یہ بات بڑی پریشان کن ہے، خوفناک ہے کہ اس امت کی اکثریت آگ کے عذاب سے محفوظ نہ رہے اور دوزخ کی مستحق قرار پائے۔

جواب: افتراقِ امت سے متعلق جس حدیث کے بارے میں آپ نے دریافت کیا ہے وہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں تو موجود نہیں ہے، البتہ سننِ ابی داؤد ترمذی اور ابنِ ماجہ میں آئی ہے۔ ابو داؤد (کتاب السنہ) کی ایک روایت میں اس کے الفاظ یہ ہیں:

افترقت الیھود علی احدی او ثنتین وسبعین فرقۃ و تفرقت النصاری علی احدی او ثنتین وسبعین فرقۃ وتفترق امتی علی ثلاث وسبعین فرقۃ۔

دوسری روایت میں اتنا زائد ہے: ثنتان وسبعون فی النار وواحدۃ

فی الجنۃ وھی الجماعۃ ۔

ان کا ترجمہ یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ کے ۷۱ یا ۷۲ فرقے بنے اور میری امت کے ۷۳ فرقے ہوں گے جن میں سے بہتر آگ میں ہوں گے اور ایک جنت میں اور جنتی گروہ وہ ہے جو "الجماعۃ" ہے ۔

ترمذی کی روایت میں الجماعۃ کے بجائے "ما انا علیہ واصحابی" کے الفاظ ہیں، یعنی وہ ملت جس پر میں اور میرے اصحاب ہیں :

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو "حسن غریب" قرار دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحیح کے مرتبے کو نہیں پہنچتی ۔ اس کا راوی منفرد ہے، تاہم دیگر شرائط کے لحاظ سے یہ حَسَن یعنی حُسنِ ظن اور اعتماد کی مستحق ہے ۔ محدثین کا کسی حدیث کو صحیح قرار نہ دینا ایک خاص فنی یا اصطلاحی مفہوم رکھتا ہے ۔ اس کا مطلب فقط یہ ہوتا ہے کہ اس کی سند صحت کے اعلیٰ ترین معیار پہ پوری نہیں اترتی، لیکن اس سے حدیث کا ضعیف یا موضوع ہونا لازم نہیں آتا ۔

جہاں تک اِس حدیث کے متن کے پہلے حصّے کا تعلق ہے اُس میں کوئی اشکال نہیں ہے ۔ قرآن و حدیث اور لغت عرب میں کئی مثالیں ایسی موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ عربی میں ستر یا کچھ اوپر ستر کا عدد دراصل کثرتِ تعداد کے لیے ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے ۔ اس سے متعین طریق پہ کوئی گنتی مراد نہیں ہوتی ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا مدعا یہ تھا کہ یہود و نصاریٰ میں کچھ کم گروہ پیدا نہیں ہوئے، لیکن تم اُن سے بھی بازی لے جاؤ گے اور ظاہر ہے کہ جو امت آخری ہے اور قیامت تک قائم اور باقی رہنے والی ہے اُس میں اگر پہلی امتوں

سے زائد فرقے پیدا ہوں تو یہ کوئی ناممکن یا عجیب بات نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اتنے کثیر فرقوں کا وجود ہر زمانے میں ہوگا، بلکہ مراد یہ ہے کہ فرقے بکثرت بنتے اور مٹتے رہیں گے۔

حدیث کے دوسرے حصّے کے بارے میں البتہ دو سوال پیدا ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ کونسا فرقہ ہے جسے جنّت کی بشارت دی گئی ہے؟ دوسرا یہ کہ اُمّت محمّدیہ کا باقی حصہ اور بظاہر بہت بڑا حصّہ اس بشارت کا مستحق کیوں نہ ہوگا؟

ان سوالات کا جواب یہ ہے کہ جس فرقے کو حدیث میں جنّتی قرار دیا گیا ہے اُس کا اطلاق ان فرقوں میں سے کسی ایک فرقے کے ہر کس و ناکس پہ کرنا صحیح نہیں ہے جو مخصوص اور معروف ناموں کے ساتھ اس زمانے میں موجود ہیں یا پہلے کسی زمانے میں موجود تھے۔ ان میں سے کوئی بھی فرقہ اپنی امتیازی شان کے ساتھ عہدِ رسالت میں موجود نہ تھا کیونکہ اُس دورِ سعادت میں وہ سیاسی، اجتہادی اور کلامی اختلافات رونما ہی نہ ہوئے تھے جو بعد میں فرقوں کی تخلیق کا موجب بنے۔ اس لیے صحابہ کرام بلکہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کی ذاتِ اقدس کے بارے میں بھی یہ کہنا بالکل بے محل معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان فرقوں یا گروہوں میں سے کسی خاص گروہ میں شامل تھے۔

میرا ناقص گمان یہ ہے (واللہ اعلم بالصواب) کہ جس جنّتی گروہ کی نشاندہی فرمانِ نبوی میں کی گئی ہے اس میں اُمّتِ محمّدیہ کے ہر طبقے کے افراد شامل ہوں گے اور اُس کی تشکیل و ترتیب قیامت کے روز ہوگی۔ اُس جنّتی گروہ کی متعین صفات حدیث میں بیان کر دی گئی ہیں اور وہ یہ ہیں کہ اس گروہ کے افراد اُس راستے

پر مضبوطی سے گامزن رہیں گے یا اس کے قیام و بقا کے لیے کوشاں رہیں گے جسے الجماعۃ کا نام دیا گیا ہے اور قیامت تک جس کے بقا و وجود کی بشارت دی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے علم و عدل کی بنا پر حشر کے روز اس پوری امت میں سے چھانٹ چھانٹ کر اس جنتی گروہ کو مرتب فرمائے گا۔ اسی گروہ میں اللہ کا نبیؐ، اُس کے صحابہؓ اور اس امت کے سارے مخلصین، مُصلحین اور صالحین ہوں گے، خواہ وہ دنیا میں حنفی یا شافعی یا مقلّد یا غیر مقلّد کہلاتے رہے ہوں یا وہ مسلمانوں کے متعارف فرقوں میں سے کسی فرقے کی جانب منسوب نہ کیے گئے ہوں۔ ہر مومن کی دُعا یہ ہونی چاہیے کہ اُسے اللہ اس گروہ میں شمولیت کا شرف عطا فرمائے اور محمدؐ اور آپؐ کے اصحاب و اَتباع کی معیّت نصیب فرمائے۔

یہ خیال کرنا بھی صحیح نہیں ہے کہ اگر ایک گروہ جنتی ہو اور ۷۱ یا ۷۲ گروہ دوزخی ہوں تو گویا اکثریت دوزخی ہوئی۔ فرض کیجیے کہ مسلمانوں کا سوادِ اعظم حق پر ہو اور بے شمار چھوٹے چھوٹے فرقے گمراہیوں کی بنیاد پر بنتے بگڑتے رہیں، تو ان فرقوں کے افراد کی مجموعی تعداد سوادِ اعظم کے افراد کی تعداد سے بہت کم رہے گی۔ اس لیے محض فرقوں کے اعداد کو سامنے رکھ کر اکثریت و اقلیت کا فیصلہ کرنا بداہتہً غلط ہے۔ کروڑوں آدمیوں کی صحیح المسلک جماعت اگر ایک طرف ہو اور بہت سی گمراہ ٹکڑیاں دوسری طرف ہوں جن کی مجموعی تعداد چند لاکھ سے متجاوز نہ ہو، تو ظاہر ہے کہ نجات پانے والے اکثریت میں ہوں گے، نہ کہ اقلیت میں۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۶۳ء)

سیاہ خضاب کا جواز و عدم جواز

سوال: کیا از روئے شریعت خضاب لگانا یا اس قسم کی دوسری چیزوں سے ڈاڑھی یا سر کے بالوں کو رنگنا جائز ہے؟ اگر جائز ہے تو اس کی شرعی دلیل کیا ہے اور اگر ناجائز ہے تو اس کی دلیل کیا ہے؟ ہمارے ہاں اس کے جائز یا ناجائز ہونے پر بحث ہو رہی ہے۔ آپ بھی اپنی رائے کا اظہار فرماویں۔

جواب: مختصر جواب یہ ہے کہ اس بارے میں علمائے امت کا اتفاق ہے کہ سیاہ رنگ کے ماسوا دوسرے رنگ سے اپنے بالوں کو رنگنے میں شرعاً مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواز کی صراحت فرمادی ہے، البتہ سیاہ رنگ کے خضاب کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ خضاب کے معاملے میں امام مسلم وغیرہ کی صحیح ترین حدیث وہ ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ کے والد ابو قحافہ کے بارے میں یہ ارشادِ نبویؐ منقول ہے کہ اُن کے بالوں کو رنگ دو مگر سیاہ رنگ سے اجتناب کرو۔ خضاب سے متعلق بعض دوسری احادیث بھی مروی ہیں مگر سند کے اعتبار سے ان کا درجہ حدیثِ مذکور کے برابر نہیں ہے، نیز اُن کے مضامین بھی باہم متعارض ہیں۔ بعض میں سیاہ خضاب کے خلاف سخت وعید ہے اور بعض (مثلاً ابنِ ماجہ، کتاب اللباس کی ایک حدیث) سے سیاہ خضاب کے جواز پر بھی دلالت ہوتی ہے۔

جہاں تک مسلم کی حدیث کا تعلق ہے اُس میں اگر نہی کو تحریم کے بجائے ممانعتِ تنزیہی پر محمول کیا جائے تو ابنِ ماجہ والی حدیث سے اس کا تعارض رفع ہو جاتا ہے۔ اس تاویل و تطبیق کے لیے حدیثِ مسلم میں ایک قرینہ بھی موجود ہے اور وہ یہ کہ بالوں کو رنگنے کا حکم بھی وجوب و تاکید کے بجائے محض استحباب پر دلالت کرتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو پھر بالوں کو سفید رکھنے میں بھی کراہت تحریمی لازم آتی ہے، جس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

ائمہ و فقہاء کا ایک گروہ ایسا ہے جو سیاہ خضاب کو مکروہِ تحریمی قرار دیتا ہے اور اس سے بچنے کی تاکید کرتا ہے، دوسرا گروہ ایسا بھی ہے جو اس کی کراہت کو محض تنزیہی قرار دیتا ہے اور اس سے اجتناب کو واجب و لازم نہیں سمجھتا۔ مشہور محدّث امام زہریؒ سیاہ خضاب کے جواز کے قائل تھے اور اُسے استعمال کرتے تھے۔

بہر کیف سیاہ خضاب کے معاملے میں چونکہ اختلاف سلف سے منقول ہے اور طرفین کے استدلال کی بنا تعبیرِ روایات پر قائم ہے، اس لیے اس میں زیادہ شدّت اور بحثا بحثی کا طریقہ اختیار کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۶۴ء)

---

(۲)

سوال: خضاب کے جواز یا حُرمت کے متعلق ایک جواب ستمبر

۱۹۶۴ء کے ترجمان میں شائع شدہ نظر سے گزرا۔ اس پر مزید بحث واضافہ کی ضرورت ہے۔ سیاہ خضاب سے بچنے کا حکم جب حدیث میں موجود ہے، تو اس کے جواز کی گنجائش کیسے نکل سکتی ہے؟ فقہائے حنفیہ نے بھی اسے منع قرار دیا ہے۔ صحیح حدیث میں بالوں کو کالا نہ کرنے کے لیے صیغۂ نہی اور مہندی لگانے کے لیے صیغۂ امر آیا ہے، اور اُسی کے مطابق حضرت ابوبکرؓ کے والد کو مہندی لگائی گئی تھی۔ اسی کے مطابق ہمارا عمل ہونا چاہیئے۔

جواب: اس میں کوئی شک نہیں کہ خضاب سے متعلق سند کے اعتبار سے صحیح ترین حدیث جو مسلم میں وارد ہے، وہ یہی ہے کہ جب حضرت ابو قحافہؓ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لایا گیا تو آنحضورؐ نے اُن کی سفید ڈاڑھی کو دیکھ کر فرمایا:

غیّروا ھذا بشییٔ وجنّبوہ السواد۔ — اِن کے بالوں کو رنگ دو، مگر سیاہ رنگ سے بچو۔

اس حدیث میں مہندی لگانے کا ذکر نہیں ہے، البتہ بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو قحافہؓ کو سُرخ خضاب لگایا گیا۔

اس کے بالمقابل ابن ماجہ، کتاب اللباس کی ایک حدیث کے الفاظ میں:

ان احسن ما اختضبتم بہ لھذا السواد۔ یہ حدیث سیاہ خضاب کے جواز پر دلالت کرتی ہے، مگر بعض محدثین کے نزدیک اس کی سند ضعیف ہے۔ میں نے اپنے سابق جواب میں دونوں طرح کی ہدایات کو وجوب کے بجائے استحباب یا

تنزیہ پر محمول کر کے اُن میں تطبیق دینے کی کوشش کی تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم کی حدیث میں سیاہ رنگ سے اجتناب کے لیے نہی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن میں نے تحریم کے بجائے تنزیہ کے معنی اور مفہوم کو اس لیے ترجیح دی تھی کہ دوسری طرف غیّروا میں جو امر ہے وہ بھی وجوبی نہیں، بلکہ استحبابی ہے۔ ورنہ اس امر کو بھی اگر وجوب ولزوم کے درجے میں رکھا جائے تو پھر داڑھی اور سر کو رنگین کرنا بھی ہر حال میں فرض ہوگا اور سفید رکھنا ممنوع ہوگا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں اور یہ بات بدیہی طور پر غلط ہے۔ اس قرینے کے پیشِ نظر مناسب یہ ہے کہ حرمتِ قطعی پر اصرار نہ کیا جائے۔

سلف میں سے بعض نے اسی پہلو کو لے کر احادیث میں مطابقت پیدا کی ہے۔ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں طبرانی کا یہ قول نقل کیا ہے: الامر والنھی فی ذالک لیس للوجوب بالاجماع ولھذا لم ینکر بعضھم علی بعض خلافہ۔ (اس معاملے میں امر و نہی وجوب پر دلالت نہیں کرتی۔ اسی پر اجماع ہے اور اسی لیے اس معاملے میں اختلاف کرنے والوں نے ایک دوسرے پر نکیر نہیں کی) امام نوویؒ نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ امام زہریؒ کے علاوہ ایک جماعتِ سلف نے سیاہ خضاب لگایا ہے جن میں حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ، عقبہ بن عامرؓ، ابن سیرینؒ اور دوسرے حضرات شامل ہیں۔ احناف کا رجحان بلاشبہ تحریم کی جانب ہے لیکن انہوں نے بھی بعض حالات میں (مثلاً مجاہدین کے لیے) سیاہ خضاب کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، حالانکہ حرمتِ قطعیہ میں جواز یا تو منصوص اجازت سے پیدا ہوتا ہے یا پھر اضطرار یا اختیارِ اَہْوَن کے اصول سے۔ سفید

ریش مجاہدین کے لیے استثناء کا حدیث میں مذکور ہونا میرے علم میں نہیں ہے اور نہ خضاب کی سیاہی کوئی ایسا زبردست آلۂ جہاد ہے جس کا استعمال ضروری اور ناگزیر ہو اور جس کے عدم استعمال سے ضررِ شدید لاحق ہو۔ اس لیے میرے لیے حضراتِ حنفیہ کا مسلک بھی زیادہ کراہت تنزیہی ثابت کرتا ہے۔

آپ اگر سیاہ خضاب کو ممنوع سمجھتے ہیں تو ضرور اسی کے مطابق عمل کریں۔ میں بھی اسے نہ استعمال کرتا ہوں، نہ اس کی ضرورت وافادیت کا قائل ہوں، مگر شریعت نے جس چیز میں وُسعت رکھی ہو اس میں دوسروں پر تنگی چاہنا اور جھگڑنا صحیح نہیں ہے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۸ء)

مسئلہ تقدیر

سوال: ایک شخص نے ایک عجیب اعتراض پیدا کیا ہے۔ اُن کا کہنا یہ ہے کہ مذہب کی تعلیمات کے مطابق ہر شخص کی موت کا وقت معیّن ہے۔ اس میں کسی قسم کی تاخیر و تقدیم نہیں ہو سکتی۔ لیکن دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اقوامِ مغرب نے حفظانِ صحت کے اصولوں کی پابندی اور بیماریوں کی روک تھام کر کے اپنی عمروں کی اوسط میں اضافہ اور شرحِ اموات میں کمی کر لی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عمر کا

بڑھانا گھٹانا اور موت کو ٹالنا انسان کے بس میں ہے۔ اس بات کو واضح کریں کہ ان دونوں باتوں میں سے کونسی بات صحیح ہے۔ آیا زندگی کی مدت اور موت کی گھڑی مقرر ہے یا اس میں ردّو بدل انسان کے بس میں ہے؟

جواب: آپ نے جو سوال کیا ہے وہ دراصل ایک بڑے اور بنیادی سوال کا جزو ہے وہ بنیادی سوال یہ ہے کہ انسان کس حد تک تقدیر اور مشیتِ الٰہی کے تحت مجبور اور بے بس ہے، اور کس حد تک اُسے ارادہ و عمل کی آزادی دی گئی ہے اور کوشش سے نتائجِ مطلوب پیدا کرنا کس حد تک اُس کے امکان میں ہے؟ یہ سوال ایسا نہیں ہے جس کا جواب آسانی اور اختصار کے ساتھ اثبات یا نفی کی صورت میں دیا جا سکے۔ اگر جواب میں یہ کہا جائے کہ انسان اپنی تقدیر کا خالق خود ہے اور کوئی بالاتر طاقت اُس کے افعال اور نتائجِ افعال پر حاوی و مؤثر نہیں ہے، تو یہ بات بالبداہت غلط ہے۔ انسان جب اپنے آپ کو وجود میں نہیں لا سکتا تو جو اعمال اُس کے وجود سے صادر ہوتے ہیں، اُن کا فاعلِ مختار آخر وہ کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر اگر یہ کہا جائے کہ انسان مجبورِ محض ہے اور اختیار و آزادی سے قطعی محروم ہے تو یہ بات بھی صریحاً غلط اور خلافِ عقل و مشاہدہ ہے اور یہ دین کی تعلیمات کے بھی خلاف ہے۔

حقیقت ان دونوں انتہاؤں کے بین بین ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک خاص پہلو سے اور ایک خاص دائرے کے اندر انسانوں کو ایک حد تک آزادی حاصل ہے اور یہ آزادی انسان اور پوری کائنات کے خالق ہی کی عطا کردہ ہے، لیکن

اس کے دائرے سے باہر جا کر انسان کی آزادی ختم ہو جاتی ہے اور اُس کے سارے اعمال اور ان کے نتائج آخر کار مشیتِ الٰہی کے تابع ہو کر رہ جاتے ہیں۔ انسان کا کام یہ نہیں ہے کہ وہ اپنی آزادی یا مجبوری کے حدود کو ماپنے کی کوشش کرے یا یہ مسئلہ حل کرنے میں اپنا دماغ لڑائے کہ یہ جبر و اختیار ایک دوسرے کے ساتھ کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟ انسان جب تک انسانی حدود میں مقید ہے اور جب تک وہ مخلوق کے بجائے خالق نہیں بن جاتا، اُس وقت تک وہ اس پیچیدہ مسئلے کی تہ اور کنہ تک نہیں پہنچ سکتا۔ انسان کا کام یہ ہے کہ جس حد تک اُسے آزادی دی گئی ہے اُس حد تک اُسے خالق کی رضا اور منشاء کے مطابق استعمال کرے اور جن حدود سے آگے اُسے آزادی حاصل نہیں، وہاں وہ آزاد اور خود مختار ہونے کا ادّعا نہ کرے۔

اِس اصولی بات کو سمجھ لینے کے بعد آپ عمر کے گھٹنے اور بڑھنے کے سوال پر خود غور کریں۔ یہ بات آخر کس کو معلوم ہے کہ خدا نے کس شخص کی موت کے لیے کونسا وقت مقرر کیا تھا اور کسی خاص دور یا عہد میں کسی خاص قوم کی عمر کا اوسط اُس نے کیا متعین فرمایا تھا؟ اگر اس کا علم کسی کو نہیں ہے، تو پھر یہ دعویٰ خود بخود بے معنی ہو جاتا ہے کہ خدا کے مقرر کیے ہوئے وقت پر فلاں شخص نہ مر سکا اور اُس نے یا کسی دوسرے نے اُس کی عمر میں اضافہ کر دیا۔ یہ سب دراصل بے عقلی کی باتیں ہیں جو بہت سے لوگ بے سمجھے بوجھے کرتے رہتے ہیں۔ ہمارا کام صرف یہ ہونا چاہیئے کہ ہم کو خدا نے علم اور عقل کی جو طاقتیں دی ہیں اُنہیں استعمال کر کے ہم اُمراض کے علاج اور صحت کی حفاظت کے زیادہ

سے زیادہ بہتر ذرائع مہیا کریں اور اُن کے مہیا ہو جانے پر خدا کا شکر بجا لائیں اس سے آگے بڑھ کر کوئی چیز ہمارے اختیار میں نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو ہم نہ کسی کو بیمار پڑنے دیتے اور نہ کسی کو مرنے دیتے، لیکن مرض یا موت کو بالکل روک دینے پر نہ کبھی قدیم زمانے کا انسان قادر تھا، نہ آج کے زمانے کا کوئی بڑے سے بڑا معالج یا سائنٹسٹ قادر ہو سکتا ہے۔

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۶۴ء)

ضلالت و ہدایت

سوال: آپ کا لٹریچر ۱۷ سال کی عمر میں پڑھنا شروع کیا اور ۱۹۵۲ء تک تقریباً تمام کتابیں خرید کر پڑھ ڈالیں۔ ۱۹۵۱ء کے سالانہ اجتماع کراچی میں بھی شرکت کی۔ پھر متفق جماعت بن گیا۔ اور اللہ تعالیٰ کے احکام پر حتی الامکان چلنے کی کوشش کرتا رہا۔

۱۹۵۳ء یا ۱۹۵۴ء میں ماہنامہ .... پڑھنے کو مل گیا، جس سے گمراہ ہو گیا اور کفر کی حد تک جا پہنچا، "تفہیمات" کو کئی بار پڑھا مگر الجھن دور نہ ہوئی۔ اس کے بعد ہر قسم کا مذہبی لٹریچر پڑھنا چھوڑ دیا۔ دسمبر ۱۹۶۵ء میں "سنت کی آئینی حیثیت" پڑھنے کو مل گئی۔ اس سے بیشتر شکوک دور ہو گئے اور اب اللہ کے فضل سے احکام

الٰہی کی پابندی کرنے کی کوشش شروع کر دی ہے۔

اب معلوم یہ کرنا ہے کہ:

۱۔ جو زندگی میں نے اسلام کے مطابق بسر کی تھی کیا مجھے اس کا کوئی اجر ملے گا یا کفر میں مبتلا ہونے کی وجہ سے مارا جائے گا۔

۲۔ انسان جب گمراہ ہوتا ہے تو بعض اوقات نیک نیّتی سے بھی ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر عام آدمی کو کس طرح معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ سیدھے راستہ پر ہے یا نہیں۔ راہِ حق پر استوار رہنے کی صحیح تدبیر کیا ہے؟

۳۔ دین کی کچھ باتیں اگر عقل تسلیم نہ کرے تو کیا کرنا چاہیئے؟ ایمان تو ہم لا سکتے ہیں اور اس پر عمل بھی کر سکتے ہیں، مگر دل اس سے مطمئن نہ ہو تو کیا کیا جائے؟

جواب: یہ معلوم کر کے بہت خوشی ہوئی کہ انکارِ حدیث و سنّت اور الحاد کی جانب مائل ہو جانے کے بعد اللہ نے آپ کو راہِ راست کی طرف آ جانے کی توفیق بخشی۔ دعا ہے کہ اللہ آپ کو دینِ حق پر ثابت قدم رکھے اور آئندہ آپ لغزش کا شکار نہ ہونے پائیں۔ آپ کے سوالات کے مختصر جوابات درجِ ذیل ہیں:

(۱) اگر آپ انکار و الحاد کی روش پر قائم رہتے، تب تو ظاہر ہے کہ آپ کی سابق اسلامی زندگی کے اعمال بالکل اکارت جاتے، لیکن اب جبکہ ضلالت کا دور مستقل ثابت نہیں ہوا، بلکہ آپ پھر اسلام کی طرف پلٹ آئے ہیں، اس لیے اللہ آپ کو سابق عمل صالح کا بھی اجر دے گا۔ اس بات کی دلیل خود قرآن سے ملتی

ہے۔ سورۂ حدید کے آخر میں جن لوگوں کو رسالتِ محمدیؐ پر ایمان لانے کے نتیجے میں دوہرے اجر کی بشارت دی گئی ہے، بعض مفسّرین کے نزدیک اُن سے مراد اہلِ کتاب ہیں۔ اہلِ کتاب بعثتِ محمدیؐ سے پہلے تو اسلام پر تھے، مگر آنحضورؐ کی نبوّت کے بعد جب وہ فوراً ایمان نہ لائے تو کافر ہو گئے۔ اس کے باوجود اللہ یہ خوشخبری اُن کو دیتا ہے کہ اگر تم اب بھی مسلم بن جاؤ تو تمہاری پہلی اسلامی زندگی کا اجر ضائع نہ ہو گا۔ بعض صحیح احادیث سے بھی اس مضمون کی تائید ہوتی ہے کہ ایسے اہلِ کتاب کے لیے دُونا اجر ہے۔

(۲) اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان بعض اوقات نیک نیّتی سے بھی گمراہ ہو جاتا ہے، لیکن ایسی صورت میں اگر تین باتیں انسان میں موجود ہوں تو بالعموم گمراہی کا احساس ہو جانے میں دیر نہیں لگتی۔ پہلی بات یہ ہے کہ انسان اپنی آنکھ، کان اور اپنے دل و دماغ پر تالے ڈال کر نہ رکھے تاکہ جو چیز بھی اس کے سامنے آئے اس کا کھلے دل اور کھلی آنکھ کے ساتھ مشاہدہ کر سکے، خواہ وہ اس کی طبیعت اور مذاق کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ انسان جو رائے بھی قائم کرے وہ دیانت داری اور بے لوثی کے ساتھ قائم کرے اور ضمیر کی آواز کو کبھی دبانے کی کوشش نہ کرے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان گمراہی کو محض اس وجہ سے پسند کرتا ہے اور اُسے راست روی پر ترجیح دینے کے لیے اس لیے بہانے تلاش کرتا ہے کہ گمراہی اُس کے مرغوباتِ نفس کے مطابق ہوتی ہے یا اُس سے انسان کے ذاتی اغراض و مقاصد وابستہ ہوتے ہیں۔ تیسری ضروری بات یہ ہے کہ انسان ہر وقت اللہ سے دعا مانگتا رہے

کہ وہ اُسے صراطِ مستقیم دکھائے اور ضلالت سے بچائے۔ نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھتے وقت یہی دعا ہم مانگتے ہیں۔ ہدایت وضلالت کا اصل سررشتہ اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے، اس لیے طلب توفیق ہر حال میں لازم ہے۔

(۳) بحیثیتِ مجموعی دینِ اسلام کے متعلق یہ اطمینان کر لینا کافی ہے کہ وہ اللہ کا بھیجا ہوا ہے اور اُس کی تعلیمات فی الجُملہ حکمت و مصلحت پر مبنی ہیں۔ اس کے بعد ایک ایک حکم اور اس کے ایک ایک جز کے متعلق عقلی اطمینان ضروری ہے، نہ ممکن ہے۔

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۶ء)

والنجم کی ابتدائی آیات کی تاویل

سوال: قرآن کی سورۂ نجم کی آیت: ثم دنٰی فتدلّٰی فکان قاب قوسین او ادنٰی میں بالعموم دنٰی فتدلّٰی کا فاعل جبریلؑ قرار دیا جاتا ہے حالانکہ صحیح بخاری شریف کی حدیثِ معراج میں ہے:

حتیٰ جاء سدرۃ المنتھیٰ دنا الجبار رب العزۃ فتدلّٰی حتی کان منہ قاب قوسین او ادنٰی (یہاں تک کہ حضور علیہ السلام سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچے تو ربّ العزۃ جلّ جلالہٗ

حضور علیہ السلام کے قریب ہوا ۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اور زیادہ قرب حاصل کیا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ حضور علیہ السلام سے دو کمانوں کی مقدار یا اس سے بھی زیادہ قریب ہو گیا)۔

اس کی شرح میں علامہ عینیؒ اور علامہ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کا جمالِ مبارک سر اقدس کی آنکھوں سے دیکھا۔ حضور علیہ السلام فرماتے ہیں کہ رأیت ربی عزوجل فی احسن صورۃ (میں نے اپنے رب کو بہت اچھی صورت میں دیکھا) اور پھر کان قاب قوسین او ادنیٰ کے آگے ہے، فاوحیٰ الیٰ عبدہٖ ما اوحیٰ، جو صریح دلیل ہے اس بات کی کہ فکان قاب قوسین میں فاعل اللہ تعالیٰ ہے، ورنہ حضور علیہ السلام جبریلؑ کے بندے قرار پاتے ہیں (معاذ اللہ)

یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ بخاری کی اس صحیح اور واضح حدیث کے بعد اس آیت کی دوسری تاویل کیسے درست ہو سکتی ہے جس میں جبریلؑ کا دیکھا جانا اور قریب ہونا مراد لیا جاتا ہے اور اس سے کیسے انکار کیا جا سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے برأی العین ذاتِ الٰہی کو دیکھا ہے اور بالکل قریب ہو کر دیکھا ہے ؟

جواب : سورۂ والنجم بالخصوص اس کا پہلا رکوع قرآن مجید کے مشکل مقامات میں سے ایک ہے ۔ اس میں بیشتر آیات ایسی ہیں جو متشابہات کی قبیل سے ہیں اور

جن کی صحیح تاویل اللہ ہی بہتر جانتا ہے، تاہم علمائے راسخین نے اپنے اپنے فہم و فراست کی حد تک ان کے مطالب بیان کیے ہیں۔

اس سورۃ کے بارے میں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کا زمانۂ نزول کیا ہے اور عَلَّمَہٗ شَدِیۡدُ الۡقُوٰی، نیز آیات مابعد میں جو عظیم الشان واقعہ یا سلسلۂ واقعات بیان ہوا ہے، وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی کے ساتھ کس دور میں پیش آیا ہے؟ سورۂ نجم کو بالعموم مکی عہد کی ابتدائی نازل شدہ سورتوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ اور بعض دوسرے صحابہ کرام سے بخاری اور دیگر صحاح میں ایسی احادیث مروی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہی وہ پہلی سورت ہے جس کی آخری آیت کے ذریعہ سے سجدۂ تلاوت کا آغاز ہوا ہے۔ اب اگر پوری سورت مکی دور کے ابتدا میں نازل ہوئی ہے، تو اس کا پہلا رکوع اس واقعۂ معراج سے کیسے متعلق ہو سکتا ہے جو سورۂ بنی اسرائیل میں مذکور ہے؟ مستند ترین احادیث کی رُو سے یہ معراج ہجرت سے صرف ایک یا ڈیڑھ سال پہلے ہوئی ہے۔

اِس اشکال کو مختلف پیرایوں میں حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مثلاً بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ اسراء کا واقعہ متعدد مرتبہ پیش آیا ہے۔ بعض نے فرمایا ہے کہ سورۃ کا ابتدائی حصہ مکی عہد کے اوائل میں نازل ہوا ہے اور بعد کا حصہ اواخر میں، یا دوسرے لفظوں میں وَهُوَ بِالۡاُفُقِ الۡاَعۡلٰی۔ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰی میں جس واقعے کا ذکر ہے وہ معراج سے پہلے کا ہے اور وَلَقَدۡ رَاٰهُ نَزۡلَةً اُخۡرٰی اور اس سے آگے جو کچھ بیان ہوا ہے وہ لیلۃ الاسراء میں پیش آیا ہے۔ اس ضمن میں بعض روایات سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ معراج سے پہلے بھی جبرائ

یا ابطح یا دوسرے کسی مقام پر وہ کیفیت پیش آئی تھی جو دنیٰ فتدلی فکان قاب قوسین اوْ ادنیٰ میں مذکور ہے، مگر ان جملہ اقوال و تاویلات کے باوجود وہ پیچیدگی پورے طور پر رفع نہیں ہوتی جو معراج کے مشہور واقعہ پر سورۂ والنجم کے کسی حصّے کو بھی چسپاں کرنے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ زیادہ محتاط اور صائب موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سورت کے کسی جزء کا تعلق معراج کے ساتھ نہ جوڑا جائے اور اس کے پہلے رکوع میں جو کچھ بیان ہوا ہے، اُسے اس سلسلۂ تربیت و تعلیم کی اہم کڑیوں میں شمار کیا جائے، جس میں آنحضورؐ کو آغازِ نبوت میں گزارا گیا تھا۔ اس تادیب و تربیت کا مقصد یہ تھا کہ آپؐ کے اندر وحی کے اخذ و تحمل کی قوت پیدا ہو جائے اور ملاءِ اعلیٰ اور جبریلؑ امین سے آپؐ کی موانست و مناسبت قائم ہو جائے۔ قرآن و حدیث میں اس سلسلے کے دیگر متعدد واقعات مذکور ہیں جن کی تفصیل کا یہ محل نہیں۔

تاہم شانِ نزول کی بحث سے قطعِ نظر اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس سورۃ کا تعلق واقعۂ معراج سے ہے، تب بھی دوسرا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اس کی ابتدائی آیات کا صحیح مفہوم کیا ہے؟ معلّم کون تھا، اُفقِ اعلیٰ پر کون تھا، کون کس کے قریب ہوا، کون جھکا، کس نے وحی کی .... اور کس نے کس کو دوبارہ سدرۃ المنتہیٰ کے پاس نزول کرتے دیکھا؟ سلف میں سے بعض کا قول یہ ہے۔ کہ سارا معاملہ ذاتِ باری اور ذاتِ نبویؐ کے مابین پیش آیا ہے۔ اُن کے نزدیک الافق الاعلیٰ پر اللہ خود مستوی ہوا۔ اللہ اپنے نبیؐ سے قریب ہو گیا یا نبی اللہ سے قریب ہو گیا اور قرب سے مراد قربِ مکانی نہیں، بلکہ قربتِ معنوی ہے۔ ان حضرات

کی تاویل کے مطابق مَا کَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأٰی ...... عِنْدَ سِدْرَةِ المنتھٰی میں جس رویت کا ذکر ہے اس سے مراد آنحضورؐ کا رویتِ باری سے مشرف ہونا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ رویت مادی آنکھوں سے ہے یا فقط قلب و فؤاد کی رویت ہے، نیز یہ امر بھی مختلف فیہ ہے کہ دیدار عین ذاتِ الٰہی کا ہے یا انوار و تجلیاتِ الٰہیہ کا ہے۔

اس قول کے حق میں جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں، اُن میں سے ایک بخاری شریف کی یہی حدیث مذکور ہے، لیکن اس حدیث سے استدلال اشکالات سے خالی نہیں ہے اور اس سلسلے میں سورۂ والنجم کی متعلقہ آیات کی تفسیر کرتے ہوئے اس حدیث پر انحصار کرنا قرینِ صحت نہیں ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ روایت جس میں: دنا الجبار رب العزۃ فتدلّٰی حتی کان منہ قاب قوسین ...... کے الفاظ مروی ہیں اور جسے امام بخاریؒ کتاب التوحید باب کلم اللہ موسٰی تکلیمًا میں مفصّل لائے ہیں، اس کا سلسلۂ اسناد حضرت انسؓ پر ختم ہو جاتا ہے۔ بعض دوسرے ابواب میں معراج کے متعلق مرفوع احادیث موجود ہیں، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت انسؓ اور دوسرے صحابۂ کرام نے روایت کی ہیں، مگر ان میں سورۃ النجم کے یہ الفاظ اس تشریح کے ساتھ وارد نہیں ہیں اور یہ روایت کئی پہلوؤں سے ان احادیثِ مرفوعہ سے متعارض ہے۔

دوسری قابلِ ذکر بات اس روایت کے بارے میں یہ ہے کہ اس کی سند اور اس کے متن پر محدثین نے روایت و درایت کے اعتبار سے متعدد اعتراضات کیے ہیں۔ اس کے اسناد میں ایک راوی شریک بن عبداللہ ہیں جن پر بعض محدثین

نے شدید جرح کی ہے اور وہ جرح شروحِ بخاری میں منقول ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ امام مسلمؒ نے (کتاب الایمان، باب المعراج) میں شریکؒ کی اس روایت کی سند بیان کرنے کے بعد اس کے متن کا صرف ایک ابتدائی فقرہ بیان کر کے چھوڑ دیا ہے اور پھر اس راوی کے متعلق تنبیہ و تنقید کے ان الفاظ کو اپنی جانب سے ثبت کرنا ضروری سمجھا ہے: قدّم فیہ شیئاً و اخّر وزاد ونقص (راوی نے اس روایت میں متن کے کچھ الفاظ کو آگے پیچھے کر دیا ہے اور بڑھا گھٹا دیا ہے)۔ بخاری اور مسلم دونوں کی کتاب التفسیر اس روایت سے خالی ہے۔

اِس حدیث کے متن اور مضمون پر درایۃً بھی بعض معارضات عائد کئے گئے ہیں۔ امام خطابیؒ نے اس پر جن الفاظ میں تنقید کی ہے، اسے فتح الباری اور عمدۃ القاری دونوں میں دیکھا جا سکتا ہے، دنا الجبار رب العزۃ فتدلّیٰ ...... کی تاویل میں ممکن اشکالات اور اُن کے جوابات کو امام خطابیؒ کی زبانی علامہ ابنِ حجرؒ نے مفصل بیان کیا ہے۔ امام خطابیؒ نے اور خود ابنِ حجرؒ نے اعتراضات یوں دفع کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ ایک رؤیا تھا جس میں دُنوّ، تدلّی اور نزول کی کیفیات، اللہ تعالیٰ کے باب میں مستبعد اور موجبِ قباحت نہیں، لیکن دنا الجبار رب العزۃ فتدلیٰ کے الفاظ کی روشنی میں ساری آیات کی ایک ایسی تعبیر اور ذاتِ باری سے متعلق ایسی تشبیہ و تصویر لازم آتی ہے جس کا وقوع عالمِ لامکان اور حالتِ رؤیا میں بھی اشکال و اعتراض سے بالکل بری نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شریک کی اس روایت میں اور بھی بہت سے پہلو

محلِ نظر ہیں، جن کا بیان کرنا غیر ضروری اور باعث طوالت ہے۔ خود حافظ ابن حجرؒ نے گیارہ یا اس سے زائد اعتراضات گنوائے ہیں اور اُن کے دفعیے کی پوری سعی کی ہے، لیکن بعض جوابات پوری طرح تشفی بخش نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر اس روایت کا آغاز یوں ہے: لیلۃ اسری برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مسجد الکعبۃ انہ جاءہ ثلثۃ نفر قبل ان یوحیٰ الیہ۔ گویا کہ یہاں آنحضورؐ کے جس اسراء کا ذکر ہے وہ ابتدائے وحی سے پہلے کا واقعہ ہے، اور متصلاً آگے جو عبارت متن میں ہے، اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ مسجد حرام میں خوابیدہ تھے کہ تین فرشتے آئے اور ایک نے کہا کہ ان سونے والوں میں آپؐ کونسے ہیں۔ دوسرے کی نشاندہی پر تیسرے نے کہا کہ آپؐ کو لے چلو۔ اس رات اور کوئی واردات پیش نہیں آئی، حتیٰ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان فرشتوں کو بھی نہیں دیکھا۔ مزید واقعات جو حدیث میں آگے بیان ہیں وہ کسی دوسری رات میں رونما ہوئے۔ اب فقط تین فرشتوں کی آمد کو اسراء کا نام دینا اور پھر اُسے قبلِ وحی کا واقعہ قرار دینا ایک ایسی گتھی ہے، جسے سلجھا لینا آسان نہیں ہے۔ امام ابن حجرؒ اس مشکل سے عہدہ برآ ہونے کے لیے فرماتے ہیں:

لعلہ اراد ان یقول بعد ان اوحی الیہ۔ فقال قبل ان یوحیٰ الیہ۔ (ممکن ہے کہ راوی یہ کہنا چاہتے ہوں کہ وحی کے بعد ایسا ہوا، مگر کہہ یہ گئے ہوں کہ وحی سے پہلے ہوا)۔

بہرکیف ایک طرف یہ روایت ہے اور دوسری طرف بخاری و مسلم کے دیگر ابواب، بالخصوص بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ النجم میں بہت سی احادیث ایسی موجود

ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ جس قربت ورویت کا ذکر سورۂ نجم میں ہے، اس میں فریقین محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور جبریل علیہ السلام ہیں۔ امام بخاریؒ کا والنجم کی تفسیر میں ان احادیث کو لانا اور شریکؒ والی روایت کو نہ لانا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اُن کا ذاتی رجحان یہی ہے کہ والنجم میں فریقِ ثانی جبریلؑ ہیں، نہ کہ باری تعالیٰ۔ مثلاً باب فکان قاب قوسین او ادنیٰ میں وہ حضرت ابن مسعودؓ کی یہ روایت لائے ہیں: انہ رأی جبریل لہ ستمائۃ جناح۔ یہ روایت مسلم، کتاب الایمان، باب رأہ نزلۃ اخریٰ وھل رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ربہ لیلۃ الاسراء میں موجود ہے۔ اسی باب میں ذرا آگے حضرت عائشہؓ کی روایت مسروقؒ سے موجود ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: تین باتیں ہیں جن میں سے ایک بھی کوئی کہے تو وہ اللہ پر افترا کرے گا، راوی نے کہا، وہ کیا؟ حضرت عائشہؓ نے کہا: جس نے یہ دعویٰ کیا کہ محمدؐ نے اپنے رب کو دیکھا، اُس نے اللہ پر افتراء باندھا۔ راوی کہتے ہیں کہ میں ٹیک لگائے تھا، پس میں اٹھ بیٹھا اور میں نے کہا: "اے امّ المومنین! ٹھیریے، جلدی نہ کیجیے، کیا اللہ نے یہ نہیں فرمایا: ولقد رأہ بالافق المبین، ولقد رأہ نزلۃ اخریٰ"؟ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: میں نے اس امت میں سب سے پہلے ان آیات کے متعلق آنحضورؐ سے پوچھا تھا، آپؐ نے فرمایا کہ "وہ تو جبریل تھے، میں نے اُسے اُس کی پیدائشی صورت میں انہی دونوں مواقع پر دیکھا ہے ....." پھر حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "کیا تم نے نہیں سنا کہ اللہ فرماتا ہے: لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ...."

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا ......

اس حدیث میں جو کچھ حضرت عائشہؓ نے اپنی طرف سے فرمایا ہے' اس میں اختلاف ہو یا نہ ہو، لیکن جو کچھ آپ نے آنحضرتؐ سے نقل فرمایا ہے اس کی حیثیت حدیثِ مرفوع کی ہے' اس میں قیل وقال کی گنجائش نہیں ہے اور اس سے یہ بات قطعی طور پہ ثابت ہے کہ آیاتِ والنجم میں آنحضورؐ کے علاوہ جس دوسری ہستی کا ذکر ہے' اُس سے مراد جبریلؑ امین ہیں۔

حافظ ابنِ حجرؒ یا عینیؒ کا یہ قول کہیں اُن کی شرح میں میری نظر سے نہیں گزرا کہ آنحضورؐ نے معراج میں یا دوسرے کسی موقع پہ مادّی آنکھوں سے اللہ کو دیکھا ہے' بلکہ اس کے خلاف اقوال موجود ہیں۔ ابن حجرؒ، کتاب التفسیر، باب قولہٗ اوحیٰ الی عبدہٖ ...... میں اسی قول کو اوضح فی المراد کہتے ہیں کہ آنحضورؐ نے جسے دیکھا وہ جبریلؑ ہیں۔ کتاب التوحید میں بھی اُنہوں نے امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے اقوال نقل کیے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ فانی دنیا میں اللہ کی رویت ممکن نہیں ہے۔ رأیت ربی فی احسن صورۃ ...... والی حدیث کی پوری عبارت سے واضح ہے کہ اس میں جس رویت کا ذکر ہے وہ حالتِ منام کی ہے' اس لیے اسے مادّی آنکھوں کی رویت سمجھنا صحیح نہیں ہے۔ یہ حدیث احمدؒ اور ترمذیؒ کے حوالے سے مشکوٰۃ، باب المساجد ومواضع الصلوٰۃ میں درج ہے اور وہاں دیکھی جا سکتی ہے۔ بعض دیگر روایات میں رویتِ باری کا ذکر ملتا ہے' لیکن ان میں بھی یہ تصریح نہیں ملی کہ آنحضورؐ نے ذاتِ باری کو چشمِ سر دیکھا

ہے۔

جہاں تک اس اعتراض کا تعلق ہے کہ فکان قاب قوسین او ادنیٰ میں اگر فاعل اللہ نہ ہو تو پھر عبدہٖ کی ضمیر اللہ کی طرف کیسے راجع ہو سکتی ہے؟ اس میں کچھ زیادہ وزن نہیں ہے۔ قرآن اور لغتِ عرب میں مرجع کے بعید یا غائب یا مؤخر ہونے کی مثالیں موجود ہیں۔ تمام علماء و مفسرین جنہوں نے والنجم کی ان آیات میں جبریلؑ کو فریقِ ثانی قرار دیا ہے، انہوں نے بھی عبدہٖ کی ضمیر کا مرجع اللہ ہی مراد لیا ہے اور اوحیٰ اور عبد کے الفاظ کو اس کے لیے واضح قرینہ سمجھا ہے۔

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۶ء)

زکوٰۃ کو عام ٹیکسوں میں مدغم نہیں کیا جا سکتا

ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب ڈائریکٹر اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کا ایک مراسلہ زکوٰۃ کے موضوع پر ۷ رجون ۱۹۶۶ء کے پاکستان ٹائمز اور ۸ رجون کے روزنامہ مشرق میں شائع ہوا ہے۔ یہ مراسلہ چند در چند مغالطوں پر مشتمل ہے۔ جس کی حقیقت میں مختصراً واضح کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ "قرآن حکیم یا رسول اللہؐ نے زکوٰۃ کے سوا اور کوئی ٹیکس عائد نہیں کیا ہے۔ اگر اس کے علاوہ کوئی اور ٹیکس عائد کرنے کی ضرورت ہو تو وہ زکوٰۃ ہی میں مدغم کرنا ہوگا۔ اس کا

ثبوت یہ ہے کہ رسول اللہ کے زمانے میں گھوڑوں پہ زکوٰۃ وصول نہیں کی جاتی تھی' لیکن حضرت عمرؓ نے ان پہ زکوٰۃ وصول کی، گویا انہوں نے ایک نئی چیز زکوٰۃ کے زمرے میں شامل کی"

ڈاکٹر صاحب نے یہاں خلطِ مبحث کرتے ہوئے تین ایسے مفروضات کو گڈمڈ کر کے پیش کیا ہے جو تینوں کے تینوں اپنی اپنی جگہ بالکل غیر صحیح اور غیر واقعی ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کا پہلا مفروضہ یہ ہے کہ زکوٰۃ ٹیکس ہی کی ایک قسم ہے۔ یہ دعویٰ صحیح نہیں۔ ٹیکس کا اطلاق ایسے محاصل پہ ہوتا ہے جو ہر مذہب و ملت کے افراد سے بلا امتیاز وصول کیے جا سکتے ہیں اور ہر امیر و غریب شہری ان سے یکساں استفادہ کر سکتا ہے۔ اس کے بالکل برعکس زکوٰۃ ایک عبادت ہے' جس کے مکلف محض اہلِ ایمان ہیں۔ اور وہ اسے اسی جذبے سے ادا کرتے ہیں جس جذبے سے وہ نماز پڑھتے ہیں۔ غیر مسلم جس طرح نماز روزے کا مکلف نہیں اسی طرح وہ زکوٰۃ کا بھی مکلف نہیں۔ اگر زکوٰۃ اور ٹیکس میں کوئی فرق نہ ہو' تو غیر مسلم تو بڑے مزے میں ہوں گے۔ وہ اسلامی حکومت کے ہر عائد کردہ ٹیکس کی ادائیگی سے یہ کہہ کر انکار کر سکتے ہیں کہ یہ تو زکوٰۃ ہے' جس کے مخاطب ہم نہیں' بلکہ مسلمان ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کا دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ اسلام زکوٰۃ کے ماسوا کوئی دوسرا ٹیکس عائد کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ یہ مفروضہ بھی غلط ہے۔ زکوٰۃ کی نوعیت چونکہ عام ٹیکسوں سے قطعاً مختلف ہے اس لیے زکوٰۃ دوسرے ٹیکسوں کے نفاذ میں مانع نہیں ہے۔ حدیث و آثار میں یہ ارشاد منقول ہے فی مالک حق

سوی الزکوٰۃ (تیرے مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حقوق ہیں)

حضرت عمرؓ کے عہد میں درآمدات پر ٹیکس لگایا گیا تھا۔ اور زکوٰۃ سے بالکل الگ اس کا شمار فئے یعنی پبلک فنانس میں کیا گیا تھا۔ کتاب و سنت کی کسی نص سے یہ استنباط نہیں کیا جا سکتا کہ حکومت ریاستی و عوامی حاجات کے لیے کوئی ٹیکس نہیں لگا سکتی یا لگا سکتی ہے، تو اُسے زکوٰۃ میں مدغم کر دیا جائے گا۔ چودہ سو سال میں کسی ایک بھی قابلِ ذکر مجتہد یا فقیہ نے ڈاکٹر صاحب کا یہ نرالا اصول تسلیم نہیں کیا۔ بعض فقہاء نے اگر کبھی ٹیکسوں کی مخالفت کی بھی ہے، تو محض ظالمانہ ٹیکسوں کی حد تک کی ہے۔ ورنہ محصولات حکومت کے مالیاتِ عامہ کا ہمیشہ ایک جزو قرار دیے گئے۔

ڈاکٹر صاحب کا تیسرا دعویٰ یہ ہے کہ جن اشیاء پر عہدِ نبوی میں زکوٰۃ عائد ہوئی بعد میں ان کی فہرست میں اضافہ ہوا ہے، مثلاً حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ لگائی تھی۔ ڈاکٹر صاحب کا یہ مفروضہ بھی صحیح نہیں، نہ اس کی تائید بیان کردہ مثال سے ہوتی ہے۔ عہدِ رسالت کے بعد زکوٰۃ ایک آدھ چیز پر اگر مزید عائد ہوئی ہے، تو اس کی نوعیت کسی مستقل بالذات شے کی نہیں، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جن اشیاء کو محلِ زکوٰۃ قرار دیا ہے اُن میں کسی ایک شے پر قیاس کرتے ہوئے اس کے مماثل شے پر زکوٰۃ لگائی گئی تھی۔ یہ نہیں کہ جس چیز پر چاہا زکوٰۃ عائد کر دی۔ حیوانات میں سے دراصل اُن مواشی پر زکوٰۃ ہے جو بالعموم چراگاہ میں چریں، چگیں اور کثیر تعداد میں محض افزائش نسل کے لیے ریوڑوں اور گلوں کی شکل میں پالے جائیں، مثلاً اونٹ، گائے، بھیڑ، بکری۔ انہی پر قیاس کر کے

حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ عائد کی تھی، مگر اس پر بھی حضرت علیؓ نے فرمایا تھا یہ آئندہ آنے والوں کے لیے لازمی نظیر نہیں ہے؛ چنانچہ حنفی مسلک کے عام فتویٰ کے مطابق گھوڑوں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

آگے چل کر ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ قرآنی مداتِ زکوٰۃ کا اگر دیانتداری اور غیر متعصبانہ نظر سے مطالعہ کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اُن کا دائرہ مسلمانوں کی تمام معاشی ضروریات پر محیط ہے۔ ۲

ڈاکٹر صاحب نے قرآنی مدات کی جو تشریح کی ہے وہ قابلِ دید اور لائق ملاحظہ ہے۔ عاملین علیہا سے مراد اصل میں تو وہ کارکن ہیں جو زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم پر متعین ہوں، مگر ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اس سے مراد سول سروس کے تمام عہدیدار ہیں۔ مؤلفۃ القلوب سے مراد دراصل وہ نومسلم ہیں جن کی تالیفِ قلوب مقصود ہو، لیکن ڈاکٹر صاحب اسے "سیاسی مقاصد کا فنڈ" قرار دیتے ہیں اور آج کل سیاسی مقاصد کا اطلاق جن امور پر ہوتا ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ غارمین اور رقاب کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے غلاموں کو آزاد کرانا اور مقروضوں کی مدد کرنا کیا ہے، مگر قوسین میں اس کی تشریح یوں کی ہے (قوم کی معاشی حالت کو مستحکم کرنا) انگریزی میں اُنہوں نے اس کا مفہوم قومی قرضوں سے نجات دلانا بیان کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بدعنوان اور مطلق العنان حکمران جیسے قرض چاہیں لیتے رہیں اور اس پر جتنا سود چاہیں دیتے رہیں یہ سب زکوٰۃ سے ادا ہوں گے۔ ابن السبیل سے مراد دراصل ایسے مسافر ہیں جنہیں سفر میں احتیاج لاحق ہو جائے، لیکن ڈاکٹر صاحب نے

اسے پورے "مواصلات اور ذرائع آمد و رفت" پر حاوی قرار دیا ہے، گویا کہ فسٹ کلاس ریل کے ڈبے اور حکامِ عالی مقام کے ایئرکنڈیشنڈ سیلون بھی زکوٰۃ سے بن سکتے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ پیدل اور برہنہ پا مسافر ہی اس فنڈ کے مستحق سمجھے جائیں۔ قرآن کی ایسی ہی "دیانتدارانہ اور غیر متعصبانہ" تاویلات کے متعلق علامہ اقبال مرحوم نے فرمایا تھا ؎

گمر تاویل شاں در حیرت انداخت
خدا و جبرئیلؑ و مصطفیٰؐ را

فقہاء نے عبادات و معاملات میں جو تفریق قائم کی ہے ڈاکٹر صاحب نے اس پر بھی اعتراض کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مسلمان کی پوری زندگی عبادت ہے۔ یہاں اُنہوں نے بلاضرورت مولانا مودودیؒ کا بھی ذکر فرمایا ہے کہ وہ بھی پہلے اس تفریق کے قائل نہ تھے۔ یہ بھی ایک مغالطہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اپنے وسیع اور عمومی معانی کے لحاظ سے سچے مسلمان کی پوری زندگی عبادت ہے لیکن اس سے مولانا مودودیؒ کو یا کسی دوسرے مسلمان کو نہ انکار ہے، نہ کبھی تھا کہ ارکانِ اسلام (یعنی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) پر ایک خصوصی مفہوم کے اعتبار سے عبادات کا اطلاق ہوتا ہے اور ان کے بارے میں یہ اصول ہمیشہ سے مسلم ہے کہ اُن کی جو ہیئت و ترکیب شارع نے مقرر کی ہے۔ اس میں رد و بدل جائز نہیں۔ زکوٰۃ کے معاملے میں حضرت ابوبکرؓ کا واضح فرمان کتبِ حدیث میں موجود ہے کہ اس کی جو شرح اللہ کے رسولؐ نے مقرر کی ہے اُس سے زائد جو کوئی بھی طلب کرے۔ اُس کی بات نہ مانی جائے۔ اب ڈاکٹر صاحب اس تفریق کو ختم کر کے آج کل کے حکمرانوں

کو یہ لائسنس دینا چاہتے ہیں کہ وہ نماز، زکوٰۃ، حج اور روزے جیسی عبادات کا بھی جس طرح چاہیں حلیہ بگاڑ دیں۔ ارکانِ اسلام میں تغیر و تبدل کا منصب اگر اولین جانشینِ رسولؐ کو حاصل نہ تھا، تو اب ان میں ترمیم و تنسیخ اور ان کے مفہوم و معانی میں تحریف کا حق کسی دوسرے کو کیسے دیا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے آخر میں بعض فقہاء کے اختلافات کا بھی ذکر فرمایا ہے جس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں کہ "بحث کے دروازے بند نہیں کئے گئے۔" یہ اختلاف تو ہمارے نزدیک بھی مسلّم ہے لیکن اوّل تو اس اختلاف کے مقابلے میں اتحاد و اتفاق کا پہلو بہت نمایاں اور قوی ہے۔ دوسرے اس اختلاف کی کوئی نہ کوئی بنیاد کتاب و سنّت میں موجود ہے جس معاملے میں کتاب و سنّت کا حکم بالکل واضح اور قطعی الثبوت ہے وہاں اختلاف کی مثال شاذ و نادر ہی ملتی ہے۔ مثال کے طور پر بعض اشیاء کے نصاب میں اختلاف ہے کیونکہ اس معاملے میں روایت کی صحت کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، لیکن شرحِ زکوٰۃ جو نصاب سے اہم تر اور بنیادی اہمیت کی حامل ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیا ڈاکٹر صاحب کسی ایک فقیہ کا ایسا قول پیش کر سکتے ہیں کہ مختلف اموال کی زکوٰۃ کی جو شرحیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، اُن میں کمی یا بیشی کی جا سکتی ہے؟ مثلاً جن اشیاء پر آنحضورؐ نے ڈھائی فیصد زکوٰۃ مقرر فرمائی ہے، کیا فقہائے اسلام میں سے کسی نے یہ کہا ہے کہ اُن پر اس شرح سے زیادہ یا کم زکوٰۃ عائد ہو سکتی ہے؟

(۲)

۱۲ ؍ جون ۱۹۶۶ء کے مشرق میں میرا جو مراسلہ زکوٰۃ کے موضوع پر ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب کے جواب میں شائع ہوا تھا، ۲۲ ؍ جون ۱۹۶۶ء کے مشرق میں اُس پر عبدالرشید صاحب کا تبصرہ چھپا ہے۔ میں اُسے سامنے رکھتے ہوئے چند مزید گزارشات پیش کرنا چاہتا ہوں۔

میں نے لکھا تھا :

"ٹیکس کا اطلاق ایسے محصولات پر ہوتا ہے جو ہر مذہب کے افراد سے لیے جا سکتے ہیں"۔

عبدالرشید صاحب کا ارشاد اس پر یہ ہے کہ "اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ ایک طرف اسلامی حکومت ٹیکس لگائے اور دوسری طرف حکومت کے اندر ایک اور حکومت ہو جو زکوٰۃ لیا کرے۔ اس سے ایک ہی ملک میں دو مالی نظام بروئے کار آئیں گے"۔

میری ناقص عقل کی گرفت میں یہ بات نہیں آسکی کہ میرے قول سے وہ نتیجہ کیسے لازم آتا ہے جو عبدالرشید صاحب اس سے اخذ کرنا چاہتے ہیں۔ میں نے تو اس جگہ یا اپنے مراسلہ میں کسی بھی دوسرے مقام پر یہ نہیں کہا کہ ٹیکس تو اسلامی حکومت لگائے مگر زکوٰۃ حکومت کے اندر ایک اور حکومت لیا کرے۔ بلاشبہ اسلامی حکومت ٹیکس بھی عائد کرے گی اور زکوٰۃ بھی وصول کرے گی۔ ارشادِ نبوی ؐ کے بموجب زکوٰۃ صرف مسلمان اغنیاء سے لی جائے گی اور حاجت مند مسلمانوں پر متعین مصارف میں صرف ہوگی۔ اس لیے اس کا حساب اور تحصیل و تقسیم کا نظام بیت المال کی دوسری مدات

سے بالکل الگ ہوگا۔

البتہ ایک اسلامی حکومت اگر موجود نہ ہو یا موجود ہو مگر وہ کسی وجہ سے زکوٰۃ کی وصولی کا التزام نہ کرے یا شرعی قواعد کے مطابق اُس کے اخذ و صرف کا انتظام نہ کرے یا مسلمان ایک کافرانہ حکومت کے زیر تسلط ہوں، تو زکوٰۃ معاف نہ ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ حکومتی ٹیکس نہیں ہے نماز کی طرح ایک فریضۂ عبادت ہے۔ ایسے تمام حالات میں جن مسلمانوں کا جذبۂ ایمانی بیدار ہوتا ہے، وہ بلا طلب بھی خوشدلی کے ساتھ انفرادی طور پر بھی زکوٰۃ دیتے ہیں اور ممکن ہو تو زکوٰۃ کی آمد و صرف کے لیے کوئی غیر سرکاری اجتماعی نظم بھی بنا لیتے ہیں۔ عقل و بصیرت اور دینی حمیت کے ساتھ اس سے زیادہ سنگین مذاق اور کیا ہو سکتا ہے کہ فریضۂ زکوٰۃ کی ان تعمیلی صورتوں کو غنیمت سمجھنے کے بجائے ان پر "حکومت در حکومت"، اور "دو عملی" کی پھبتیاں چست کی جائیں!

عبدالرشید صاحب فرماتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ حکومت کا ٹیکس نہیں تو حضرت ابوبکرؓ نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے خلاف جہاد کیوں کیا؟ کیا کبھی کسی کے خلاف نماز نہ پڑھنے پر جہاد کا حکم دیا گیا؟ اِس سوال کے جواب میں میں فقط یہ عرض کروں گا کہ جس عہدِ سعادت کا عملی نمونہ ہمارے لیے حجت و سند کا درجہ رکھتا ہے، اُس میں یہ صورت نہ کبھی متصور تھی نہ کبھی پیش آئی کہ مسلمانوں کا کوئی گروہ نماز یا روزے کا عقیدۃً منکر ہو یا عملاً تارک ہو۔ اُس زمانے کے تو منافق بھی نماز پڑھتے اور روزے رکھتے تھے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانے میں پہلی مرتبہ زکوٰۃ کے معاملے میں یہ صورت پیش آئی کہ ایک گروہ نے اُس کا انکار کیا اور یہ مسئلہ صحابہ کرام کے سامنے

لایا گیا؛ چنانچہ اس پر مشورہ ہوا، اختلاف بھی ہوا، مگر آخر کار ایک اجتماعی فیصلہ ہو گیا جس پر عمل درآمد کیا گیا۔ زکوٰۃ کے علاوہ جہاں تک دوسرے ارکانِ اسلام کا تعلق ہے، ان کی فرضیت کا بھی جو شخص دل سے اور زبان سے منکر ہوگا، وہ قطعی طور پہ مرتد ہوگا، لیکن جو شخص ان کی فرضیت کا قائل ہو مگر عملاً تارک ہو اسے ارتداد کی سزا نہیں دی جاسکتی، لیکن ایک اسلامی حکومت اسے تبلیغ و تلقین، فہمائش و سرزنش کر سکتی ہے اور آخری چارۂ کار کے طور پہ اسے سزا بھی دے سکتی ہے۔

آگے چل کر عبدالرشید صاحب رقمطراز ہیں کہ: "زکوٰۃ کی حیثیت مالی واجتماعی عبادت کی ہے، اس لیے یہ مملکت کے دائرۂ کار میں آتی ہے، جیسا کہ حج ہے چونکہ مملکتِ پاکستان کی مالی حالت زیادہ تعداد میں حج کی اجازت دینے میں مانع تھی اس لیے تعداد کم کر دی گئی"۔

یہ طریقِ استدلال اور طرزِ بحث کتنا عامیانہ اور غیر منطقیانہ ہے اور یہ کتنی رنج دہ اور عبرتناک مثال ہے جو میرے سابق بیان کردہ اس خدشے کی تصدیق کر رہی ہے کہ آج کل کی حکومتیں اور اس کے ساختہ و پرداختہ مجتہدین اگر ارکانِ اسلام کی تعبیر و تشریح اور ترمیم و تنسیخ کا منصب سنبھال لیں، تو دین کا حلیہ کس طرح بگڑ کر رہ جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ جب قرآن کی رو سے بیت اللہ تک راستہ پانے اور استطاعت رکھنے کی صورت میں حج فرض ہے، تو اس پہ پابندیاں لگانا اس حکومت کے دائرۂ کار میں کیسے آسکتا ہے جس کے زیرِ اہتمام صرف پچھلے دو سال میں نو لاکھ گیلن دیسی شراب کے علاوہ تنہا مغربی پاکستان میں تین لاکھ اکتالیس ہزار، دو سو سترہ (۳۴۱۲۱۷) گیلن غیر ملکی شراب درآمد کرنے میں تو مالی دولت کی کمی مانع نہیں ہوئی، لیکن چند ہزار حاجیوں

کے معاملے میں دولت کی کمی آڑے آ گئی ؟

عہدِ فاروقی میں گھوڑوں پر زکوٰۃ لیے جانے کی حقیقت جو میں نے مختصراً پہلے بیان کی تھی، اُس سے عبدالرشید صاحب کو اس بات کی دلیل ہاتھ آئی ہے کہ زکوٰۃ کے معاملے میں قیاس کا دروازہ کسی نہ کسی حد تک کھلا ہے۔ "کسی نہ کسی حد تک دروازہ کھلا ہونے" کے الفاظ محض چبا کر بات کرنے کے مترادف ہیں، ورنہ اصل مدعا صاحبِ موصوف کا یہ ہے کہ یہ دروازہ چوپٹ کھول دیا جائے تاکہ حکومت جس شے پر چاہے، جب چاہے اور جتنا چاہے، زکوٰۃ کے نام سے ٹیکس عائد کر دے اور کوئی اس پر زبان نہ کھول سکے، لہٰذا میں گھوڑوں کی زکوٰۃ کے مسئلہ کو مزید واضح کیے دیتا ہوں۔

مسند ابنِ ابی شیبہ وغیرہ میں صاف مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ از خود نہیں لگائی تھی، بلکہ شام کے بعض لوگوں کے پاس گھوڑوں کی کثرت تھی، اس لیے انہوں نے پہلے حضرت ابو عبیدہؓ سے کہا کہ ان پر زکوٰۃ لیجئے۔ اُنہوں نے انکار کیا۔ پھر حضرت عمرؓ کو لکھا گیا تو اُنہوں نے بھی انکار کیا۔ پھر وہ لوگ خود حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور زکوٰۃ لگانے کا مطالبہ کیا، تو اُنہوں نے فرمایا: اما انا فلا افرض ذالک علیکم (میں تو یہ زکوٰۃ عائد نہیں کروں گا)۔ لوگوں نے واپس جا کر پھر لکھا کہ ہم پسند کرتے ہیں کہ گھوڑوں پر زکوٰۃ دیں اور ہمارے مال پاک ہوں۔ تب حضرت عمرؓ نے لکھا کہ "اگر یہ چاہتے ہیں تو ان سے زکوٰۃ لے لو اور انہی کے غریبوں پر اسے لوٹا دو۔" اس معاملے میں دوسرے صحابہ بھی متردد تھے؛ چنانچہ حضرت علیؓ کا قول میں پہلے نقل کر چکا ہوں۔

صحابہ کرام کا یہ تأمل اور تذبذب اسی وجہ سے تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں پر زکوٰۃ کا حکم صریح طور پر نہیں دیا تھا اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے اس فعل کے باوجود بعد میں حنبلی، شافعی، حنفی اور مالکی چاروں مذاہب کا مسلک یہ قرار پایا کہ گھوڑے جو نسل کشی کے لیے پالے جائیں اور باہر چرلائے جائیں، وہ زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں؛ چنانچہ کتاب الفقہ علیٰ مذاہب الاربعہ میں متفق علیہ مسلک یہ درج ہے کہ لازکوٰۃ فی الخیل (گھوڑوں میں زکوٰۃ نہیں ہے)۔

امام ابوعبیدہؒ نے اپنی مشہور تصنیف کتاب الاموال میں لکھا ہے کہ اہلِ عراق، اہلِ حجاز اور اہلِ شام کا اس پر اتفاق ہے کہ گھوڑوں پر زکوٰۃ نہیں۔ پھر فرماتے ہیں: لا اعلم بینھم فی ھذا اختلافاً (مجھے اس بارے میں ان کے مابین کسی اختلاف کا علم نہیں ہے)۔

عبدالرشید صاحب نے یہ نکتہ آفرینی کی ہے کہ مکی دور میں زکوٰۃ کی کوئی شرح مقرر نہ تھی اس لیے زکوٰۃ کی شرح اور نوعیت حتمی اور ناقابلِ تغیر نہیں۔ عبدالرشید صاحب کو اگر یہ حقیقت یاد نہ ہو یا معلوم نہ ہو، تو میں اُن کے علم و حافظہ میں یہ بات لانا چاہتا ہوں کہ نہ صرف زکوٰۃ بلکہ نماز روزہ اور اسلام کے بہت سے دیگر احکام کی تنزیل و تعمیل میں تدریج اور ارتقاء کا اصول کارفرما رہا ہے۔ مثال کے طور پر نماز بھی پہلے فقط دو رکعت تھی اور روزے بھی چند روز کے تھے۔ موجودہ شکل میں پنجوقتہ نماز معراج کے بعد اور رمضان کے روزے جنگِ بدر کے موقع پر فرض ہوئے۔ ان تمام احکام کی جو آخری صورت مقرر ہوئی وہ قطعی قرار پائی۔ کیا اب عبدالرشید صاحب یہ چاہتے ہیں کہ مکی دور کا نام لے کر اب نماز روزے کی قطعیت

پر بھی تغیر و تبدل کی قینچی چلائی جائے؟

جہاں تک زکوٰۃ کا تعلق ہے ظاہر ہے کہ مکے میں اسلامی حکومت کا موجود ہونا تو درکنار، چین کی زندگی ہی محال تھی۔ وہاں زکوٰۃ کی شرحیں اور نصاب متعین کرنا بے سود اور قبل از وقت تھا۔ وہاں جان کی امان تو تھی نہیں، زکوٰۃ کے شرح و مقادیر کیا مقرر ہوتے، کون زکوٰۃ اکٹھی کرتا، کہاں رکھتا اور کیسے تقسیم کرتا؟ ایسے حالات میں تفصیلات کے عدم تعین کا مطلب کیا یہ ہوگا کہ بعد میں اتمام نعمت اور تکمیلِ شریعت ہو جانے کے باوجود دینی عبادات میں قطع و برید کا عمل جاری رہے گا اور نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ ہر شئے کا نیا پانچہ ہوتا رہے گا۔؟

آخر میں عبدالرشید صاحب نے یہ بھی تجویز فرمایا ہے کہ "زکوٰۃ کا اصل و مبدأ تو ابدی ہے، مگر عملی تفصیلات میں قیاس سے زیادہ کام لینا پڑے گا۔"

آپ سے میری درخواست ہے کہ پہیلیاں بجھوانے کے بجائے ذرا کھل کر عام فہم انداز میں بات کریں تاکہ ہم بھی سمجھ سکیں کہ یہ زکوٰۃ کا اصل و مبدأ کیا شے ہے جس کا ازراہِ کرم انہوں نے ابدی ہونا تسلیم فرمایا ہے اور جس میں انہیں قیاس یا قیاس کی زیادہ مقدار درکار نہیں ہوگی۔

(مشرق ۲۷ جون ۱۹۶۶ء)

(۳)

"مشرق" کے صفحات میں زکوٰۃ کے موضوع پر بحث و نظر کے کالم میں رفیع صاحب کا جو مراسلہ شائع ہوا ہے اس میں بعض کتابوں کے ادھورے حوالوں کا

اُن کے سیاق و سباق سے کاٹ کر اُن کے نتائج اخذ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مثلاً احکام القرآن جصاص جلد ۳، صفحہ ۱۳۰ کا یہ حوالہ نقل کیا گیا ہے: "ایک حدیث صحیح کے مطابق زکوٰۃ کی شرح اونٹوں اور دوسری چیزوں کے لیے ہے جہاں تک نقدی کا تعلق ہے، وہ سب کی سب زکوٰۃ ہے۔"

کتاب مذکور کے اس صفحہ پر کوئی ایسی حدیث موجود نہیں جس کا یہ لفظی ترجمہ کیا جا سکتا ہو، البتہ حضرت ابوذرؓ کی ایک روایت جو اس صفحے پر درج ہے، اس کا ترجمہ یہ ہے: "میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ اونٹوں میں صدقہ ہے۔ جو شخص دینار یا درہم یا سونا چاندی جمع کرے، جو نہ تو قرض کی ادائیگی کے لیے ہو اور نہ اُسے خدا کی راہ میں خرچ کیا جائے تو قیامت کے روز اُس شخص کو اس مال سے داغا جائے گا۔"

حضرت ابوذرؓ کے بارے میں یہ بات عام طور پر معلوم ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرح کے ارشادات اور قرآن مجید کی آیت: وَ الَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ ...... کا مطلب یہ لیتے تھے کہ کسی مسلمان کو سرے سے کوئی مال پس انداز کرنا ہی نہ چاہیئے۔ مگر حضرت ابوذرؓ کی اس رائے کو صحابہ کرام اور دیگر ائمہ عظام میں سے کسی نے بھی صحیح نہیں قرار دیا۔ اس نظریے کی رو سے قرآن کے بہت سے دوسرے احکام (جو وصیت، ترکہ، وراثت، حج وغیرہ سے متعلق ہیں) معطل اور ناقابلِ عمل ہو کر رہ جاتے ہیں۔ مذکورہ آیت اور حدیث کا اصل مدعا یہ ہے کہ ایک مسلمان مال و دولت سمیٹنے کو اپنا مقصدِ حیات نہ بنائے اور اللہ اور اس کے بندوں کے مالی واجبات و حقوق ادا کرنے سے گریز نہ کرے۔

حیرت ہے کہ رفیع اللہ صاحب نے اپنے مطلب کی ایک بات تو صفحہ ۱۳۰ سے اخذ کر لی ہے، لیکن اسی صفحے کے آخر میں دوسری عبارت سے نظر پھیر لی ہے جس کا ترجمہ یہ ہے:

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور احادیث سے یہ ثابت ہے کہ دو سو درہم میں پانچ درہم اور بیس دینار میں نصف دینار زکوٰۃ واجب ہے۔ اسی طرح مویشی پر بھی زکوٰۃ واجب ہے، لیکن سارا مال دے دینا واجب نہیں۔"

اگر سونا چاندی پورے کا پورا دینا واجب ہوتا تو پھر شرح مقرر کرنے کے کیا معنی تھے؟ صحابہ کرام میں حضرت عثمانؓ اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف جیسے بعض صحابہ خوشحال اور دولت مند تھے۔ آنحضورؐ کو یہ معلوم تھا، لیکن آپؐ نے سب کا سب مال دینے کا حکم نہیں دیا۔ پس ثابت ہوا کہ سارے کا سارا سونا چاندی دینا واجب نہیں۔

یہ بات علمی دیانت کے سخت خلاف ہے کہ آغاز بحث سے ایک ٹکڑا لے کر اُسے حسب منشاء استعمال کر لیا جائے، لیکن اختتام بحث پر جو نتیجہ مصنف نے سارے پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے اخذ کیا ہے اُسے پیش نہ کیا جائے۔

آگے چل کر اسی کتاب کے صفحہ ۱۹۱ کے حوالے سے مراسلہ نگار نے لکھا ہے کہ: "مالِ تجارت میں حضرت عمرؓ نے دارالحرب کے باشندوں پر خواہ وہ مسلمان ہی ہوں، دس فیصد زکوٰۃ مقرر کی تھی۔"

یہاں پھر انہوں نے دانستہ یا نادانستہ عبارت کو غلط مفہوم پہنایا ہے۔

عبارت کا صحیح ترجمہ یہ ہے "حضرت عمرؓ نے اپنے عمال کو لکھا کہ وہ اموالِ تجارت پر مسلمان سے ڈھائی فیصد لیں، ذمی سے پانچ فیصد اور دار الحرب والوں سے دس فیصد لیں۔ ان اموال پر جو کچھ مسلمانوں سے لیا جائے گا وہ زکوٰۃ واجبہ ہے اور اس میں سال گزرنے، نصاب پورا ہونے اور ملکیت ثابت ہونے کی ساری شرائطِ وجوب کا لحاظ رکھا جائے گا۔"

یہاں دار الحربؓ والوں سے مراد دار الحرب کے کفار ہیں اور دار الحرب کے مسلمانوں کا مسئلہ یہاں زیرِ بحث ہی نہیں ہے کیونکہ ان کے معاملے میں نصاب پر سال گزرنے وغیرہ کی شرائط کا ملحوظ رکھنا اور اُن کے بارے میں پوری تحقیقات کرنا اسلامی حکومت کے لیے ممکن ہی نہیں ہے۔ اس لیے اس عبارت کے یہ معنی لینا ہرگز درست نہیں کہ حضرت عمرؓ دار الحرب کے مسلمانوں سے بھی زکوٰۃ لیا کرتے تھے اور اُن پر شرح ڈھائی فیصد کے بجائے دس فیصد مقرر کی گئی تھی۔

اس کے بعد رفیع اللہ صاحب اونٹوں، بھیڑ بکریوں اور گائے بیل کی زکوٰۃ بیچ میں لے آئے ہیں اور باریک حساب لگا کر ہمیں بتا رہے ہیں کہ ان کی شرح ڈھائی فیصد سے مختلف بنتی ہے۔ یہ خواہ مخواہ کا خلطِ مبحث ہے۔ زکوٰۃ کے مسائل کا ایک مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ مواشی، زرعی پیداوار، معدنیات ان سب اشیاء کی شرحِ زکوٰۃ الگ الگ ہے۔ یہ کس نے کہا ہے کہ ہر شے کی زکوٰۃ بس ڈھائی فیصد ہے پھلوں اور زرعی اجناس میں دسواں یا بیسواں حصہ دفینوں اور کانوں میں پانچواں حصہ زکوٰۃ کا خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فر

یہ کوئی ایسی تبدیلی نہیں ہے جو خلفائے راشدین یا دوسرے کسی شخص کی جانب سے عمل میں لائی گئی ہو۔ نہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نقد سرمایہ سونا چاندی، اموالِ تجارت یا مصنوعات میں زکوٰۃ ڈھائی فیصد سے کم وبیش ہو سکتی ہے۔

رفیع اللہ صاحب نے شاہ ولی اللہؒ صاحب کی بھی ایک عبارت نقل کی ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جزیہ کی شرح بدل دی تھی۔ بالغرض یہ بات صحیح ہو تب بھی یہ ایک بالکل دوسری اور غیر متعلق بحث ہے۔ جزیہ مسلمانوں پہ نہیں بلکہ غیر مسلموں پہ لگایا جاتا ہے اور یہ معلوم ہے کہ یہ دراصل اس بات کا معاوضہ ہے کہ اُن کی جان، مال اور آبرو کی حفاظت حکومت کرتی ہے اور جنگی خدمات ان پہ لازم نہیں آتیں؛ لیکن اگر ضرورت اور اعتقاد و اعتماد کی بناء پہ اُن سے یہ خدمات لی جائیں، تو اُن پر سے جزیہ معاف بھی ہو سکتا ہے؛ حالانکہ ذی استطاعت مسلمانوں پر سے زکوٰۃ کسی حال میں ساقط نہیں ہو سکتی؛ کوئی حکومت نہ اسے معاف کر سکتی ہے، نہ اس میں رد و بدل کر سکتی ہے۔ بغرض یہ کہ رفیع اللہ صاحب کا یہ دعویٰ کسی حال میں بھی درست ثابت نہیں ہوتا کہ خلفائے راشدین زکوٰۃ کی شرح بدلتے رہے۔

جزیے کے معاملے میں ایک اور مراسلہ نگار عبدالرشید صاحب نے میری اس بات کے جواب میں کہ غیر مسلم زکوٰۃ کے مکلف نہیں ہیں، یہ لکھا تھا کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک عیسائی عرب قبیلے نے جزیے کو توہین سمجھ کر اسے دینے سے انکار کر دیا تھا، تو اُس پہ زکوٰۃ عائد کی گئی، البتہ شرح دوگنی کر دی گئی۔ اس کی حقیقت بھی مختصراً بیان کیے دیتا ہوں۔

یہ واقعہ بنی تغلب سے متعلق ہے جو خانہ بدوش اور شکاری چرواہے تھے اور

شام و روم کی سرحد پر آباد تھے۔ جب حضرت عمرؓ نے ان پر جزیہ عائد کرنا چاہا تو انہوں نے اس کی ادائیگی کو اپنے لیے مشکل اور باعث عار سمجھا۔ کیونکہ دنیا کے عام آزاد اور غیر متوطن Un - Settled قبائل کی طرح وہ نقد جزیے کو محکومی کی علامت سمجھتے تھے۔ انہوں نے ارادہ کر لیا کہ وہ سرحد پار کر کے رومی سلطنت میں داخل ہو جائیں۔

وہ عربی النسل لوگ تھے، اس لیے ان کا ایک مسلم دشمن طاقت سے جا ملنا مناسب نہ تھا۔ جب ان سے گفت و شنید ہوئی تو انہوں نے کہا کہ ہم پر مسلمانوں کی طرح صدقہ عائد کیا جائے تو ہم دینے کو تیار ہیں۔ اس کے جواب میں سنن بیہقی میں حضرت عمرؓ کا جو جواب نقل ہوا ہے وہ یہ ہے: لا، ھذہ فرض المسلمین (نہیں یہ تو صرف مسلمانوں پر فرض ہے) انہوں نے جواب میں کہا کہ آپ ہمارے مویشی اجناس پر جس شرح سے چاہیں ٹیکس لگائیں، مگر اسے جزیہ کا نام نہ دیں۔ آخر کار ان پر مسلمانوں کے مقابلے میں دگنی شرح عائد کی گئی، لیکن اسے جزیہ کا نام دینے سے پرہیز کیا گیا اور اس کے ساتھ ان سے یہ شرط بھی منوائی گئی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائی نہیں بنائیں گے۔ تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ ایک استثنائی صورت تھی جس سے کوئی عام قاعدہ جزیہ یا زکوٰۃ کے بارے میں اخذ نہیں کیا جاسکتا۔

---

(۴)

ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب اور ان کے ہمنواؤں کے جتنے مراسلات اب تک روزنامہ مشرق لاہور کے صفحات کی زینت بن چکے ہیں اُن میں ایک بنیادی بات جو قدرِ مشترک کے طور پر دہرائی جارہی ہے وہ یہ ہے کہ زکوٰۃ ایک ٹیکس ہے جسے حکومت جس شے پر چاہے عائد کرسکتی ہے اور جس مصرف میں چاہے صرف کرسکتی ہے۔ زکوٰۃ کے ماسوا کوئی دوسرا ٹیکس اسلام میں جائز نہیں۔ اس لیے جو ٹیکس بھی لگایا جائے گا وہ زکوٰۃ کے تحت شمار کیا جائے گا۔ گویا دوسرے لفظوں میں تمام حکومتی محصولات پر لیبل تو زکوٰۃ کا لگے گا مگر نظریاتی یا عملی اعتبار سے ٹیکس اور زکوٰۃ میں کوئی امتیاز قطعاً باقی نہ رہے گا۔ اور زکوٰۃ کا پرانا تصور رخصت ہو جائے گا جس کے تحت زکوٰۃ چند خاص چیزوں پر ایک خاص شرح کے مطابق عائد ہوتی ہے اور خاص مصارف ہی پر صرف کی جاسکتی ہے۔

اس کی تردید میں جب زکوٰۃ اور ٹیکس کا حقیقی فرق واضح کیا جاتا ہے اور یہ بتایا جاتا ہے کہ حکومت زکوٰۃ اور اس کی تحصیل و تقسیم کی خصوصی اور مشروع ہیئت کو برقرار اور معین رکھتے ہوئے، دوسری ملکی ضروریات کے لیے دوسرے مناسب ٹیکس عائد کرسکتی ہے، تو جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس طرح تو دو مالی نظام وجود میں آجائیں گے حالانکہ اسلام قیصر اور خدا کے واجبات کو الگ الگ قرار نہیں دیتا۔ کسی معقول اور سنجیدہ بحث میں اس طرح کے مہمل اور سطحی جوابات کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ سوال یہ ہے کہ کیا کسی قومی خزانے یا بیت المال یا مالی نظام

میں ایک یا ایک سے زائد کوئی ایسی حد تجویز نہیں کی جا سکتی جس کی آمد کے ذرائع اور جس کے مصارف مخصوص اور متعین ہوں؟ اتنی سی بات سے آخر دو مستقل مالی نظام اور قیصر اور خدا کے الگ الگ واجبات کہاں سے برآمد ہو گئے؟ ہاں اگر اصل مقصد یہ ہے کہ زکوٰۃ کو ایک اسم بے مسمّٰی بنا دیا جائے اور اُس کے عبادت اور رکنِ اسلام ہونے کے تصور کو غتر بود کر دیا جائے تو بات دوسری ہے اور بحث لاحاصل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ معاملہ پھر زکوٰۃ تک محدود نہ رہے گا۔ اس بحث کے دوران میں حج پر پابندی کے جواز کا فتویٰ ایک صاحب صادر کر ہی چکے ہیں۔ اسی طرح کوئی دوسرے صاحب نماز کے متعلق بھی فرمائیں گے کہ اس کا "اصل، ومبدأ" تو ہماری سر آنکھوں پر، لیکن اس کے اوقات، تعداد، اس کی رکعات اور اس کے اوراد و کلمات میں اسلامی حکومت ردّ و بدل کر سکتی ہے۔ اور اس کے حق میں بھی غلط اور ادھورے حوالوں کی تلاش شروع ہو جائے گی۔

محمد خالد مسعود صاحب، رکن ادارۂ تحقیقات اسلامی، کراچی کا جو مراسلہ ۶ جولائی ۱۹۶۶ء کے مشرق میں چھپا ہے اُس میں پھر بعض احادیث اور فقہی اقوال سے غلط نتائج اخذ کر کے قارئین کو غلط فہمی میں ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ میں سر دست ان کی تردید میں اپنا وقت صرف کرنے کے بجائے چند اصولی امور سلسلہ وار پیش کرتا ہوں اور جملہ شرکائے بحث کو ان پر غور و تامل کی دعوت دیتا ہوں:

۱۔ اگر ایک اسلامی حکومت زکوٰۃ کے علاوہ کوئی دوسرا ٹیکس عائد نہیں کر سکتی، حتیٰ کہ غیر مسلموں سے جو ٹیکس وصول کیے جائیں گے انہیں بھی زکوٰۃ کا نام

دیا جائے گا، تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام میں زکوٰۃ اور جزیہ کی دو الگ الگ اصطلاحات کیوں وضع کی گئی ہیں۔ یہ اصطلاحیں حدیث یا فقہ کی نہیں ہیں بلکہ خود قرآن میں وارد ہیں۔ قرآن میں ان دونوں کے استعمال کا موقع اور محل بھی جدا جدا ہے۔ قرآن میں زکوٰۃ کا ذکر اکثر و بیشتر صلوٰۃ کے ساتھ آیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جس طرح نماز کا خطاب مسلمانوں سے ہے اسی طرح زکوٰۃ کا خطاب مسلمانوں سے ہے۔ صدقات کا بھی جہاں ذکر ہے، وہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا کہ آپ ان کے مالوں سے صدقہ لے کر ان کی تطہیر اور ان کا تزکیہ کریں۔ ان کے لیے دعائے خیر کریں جس سے ان کی تسکین ہو گی۔ یہاں بھی سیاق و سباق صاف بتا رہا ہے کہ مخاطب مسلمان ہیں۔ دوسری طرف جہاں جزیے کا ذکر ہے وہاں ساتھ ہی اہلِ کتاب کا ذکر بھی موجود ہے۔ اب جو شخص قرآن آنکھیں کھول کر پڑھے وہ کیسے باور کر سکتا ہے کہ حکومت بلا امتیازِ مذہب و ملت ہر شہری پہ جو ٹیکس بھی لگا دے گی وہ زکوٰۃ کی تعریف میں آئے گا اور اسے ہر مسلم و غیر مسلم پر من مانے طریقے سے صرف کیا جا سکے گا؟

۲۔ قرآن میں صدقۂ واجبہ، یعنی زکوٰۃ کے آٹھ متعین مصارف بیان ہوئے ہیں۔ اب اگر ہر حکومتی ٹیکس زکوٰۃ ہے، تو پھر حکومت کو لامحالہ اسے ہر مصرف میں صرف بھی کرنا ہو گا، اور حکومت جہاں بھی اسے خرچ کر دے وہ آپ سے آپ زکوٰۃ کا جائز مصرف قرار پائے گا۔ اگر حقیقت واقعی یہی ہے تو پھر اللہ میاں نے مدّاتِ زکوٰۃ گنوانے کا تکلف (نعوذ باللہ) بلاوجہ اور خواہ مخواہ کر دیا ہے جس کے نتیجے میں ان مدّات کی تشریح و تدبیر میں بعض حضرات کو بڑی زحمت پیش

آ رہی ہے۔ کسی وقت وہ ابن السبیل کی تفسیر ایسی کرتے ہیں جس کی بنا پر زکوٰۃ کے پیسوں سے ہوائی جہاز کا سفر بھی اس کے تحت آسکے اور کسی وقت وہ سول ملازمین کو عاملین علیہا کی مدِ زکوٰۃ سے تنخواہیں دینا درست قرار دیتے ہیں، مگر عجیب بات ہے کہ فوجی ملازمین کا ذکر اس مد کے تحت کرنا بھول جاتے ہیں، حالاں کہ عاملین علیہا کا اطلاق اگر سول سروسز پر ہو سکتا ہے تو پھر ملٹری سروسز کا کیا قصور ہے کہ وہ اس مد سے محروم ہوں۔

۴ ۔ قرآن مجید میں مدّاتِ زکوٰۃ میں فقراء و مساکین کے ذکر کو سب پر مقدّم رکھا گیا ہے۔ متعدد احادیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ اغنیاء سے لی جائے گی اور فقراء پر لوٹائی جائے گی۔ صحاح ستّہ میں حضرت ابن عمرؓو سے مروی ہے کہ "زکوٰۃ کسی غنی اور کسی تنومند کے لیے جائز نہیں جو کما سکنے کے قابل ہو" بعض دوسری احادیث میں فقط چند استثنائی صورتیں بیان ہوئی ہیں جن میں غنی بھی زکوٰۃ لے سکتا ہے، ورنہ عام مسلّم اصول یہی ہے کہ دولت مند کے لیے لینا جائز نہیں۔

زکوٰۃ اور عام ٹیکسوں میں ایک بنیادی فرق یہ بھی ہے کہ زکوٰۃ صرف صاحبِ نصاب غنی سے لی جاتی اور غریبوں پر خرچ کی جاتی ہے۔ اس کے برعکس ٹیکسوں کا بوجھ امیر و غریب سب پر پڑتا ہے اور دوسری طرف ٹیکسوں سے جو رقم خزانے میں جاتی ہے، اُن سے بسا اوقات امیر زیادہ اور غریب کم مستفید ہوتا ہے۔ اس لیے اللہ اور اُس کے رسولؐ نے غریبوں کا مفاد ملحوظِ خاطر رکھ کر زکوٰۃ کا ایک مخصوص نظام بنایا ہے جس میں دولت کی گردش قطعی طور پر یک طرفہ اُمراء کے طبقے سے غرباء کی جانب ہوتی ہے جو کسی دوسرے حکومتی ٹیکس میں نہیں ہوتی، لیکن اس زمانے

کے بقراط اور جالینوس جو ضرورت سے زیادہ حلیم و فہیم ہیں وہ زکوٰۃ اور عام ٹیکسوں کے امتیاز کو کلی طور پر ختم کرنا چاہتے ہیں جس کے نتیجے میں خدا اور رسولؐ کے احکام کی خلاف ورزی بھی ہوگی اور غریبوں کی حق تلفی بھی ہوگی، یعنی خسر الدنیا والآخرۃ۔

۴۔ زکوٰۃ کے معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرا فرمان بھی متعدد احادیث میں وارد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کنبے پر زکوٰۃ کا استعمال حلال نہیں۔ آپ حالانکہ ریاست کے سربراہ تھے اور عاملین کی جدید تعریف کے مطابق ریاست کا صدر بھی زکوٰۃ کا مستحق ہونا چاہیئے، لیکن آنحضورؐ نے کبھی زکوٰۃ یا صدقۂ واجبہ سے استفادہ نہیں کیا، حتیٰ کہ حضرت حسنؓ نے بچپن میں ایک مرتبہ صدقے کی ایک کھجور منہ میں ڈالی تو آپؐ نے زبردستی نکلوادی کہ یہ ہمارے لیے حرام ہے۔

فقہاء نے تصریح کردی ہے کہ بنی ہاشم کے لیے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔ اب جو لوگ حکومت کے تمام عہدیداروں اور ملازموں کو زکوٰۃ کا مستحق قرار دینا چاہتے ہیں، میں اُن سے یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ وہ اس فرمانِ نبویؐ کی موجودگی میں ان حکام و ملازمین پر زکوٰۃ کیسے صرف کریں گے جو سیّد، علوی یا عباسی ہیں۔ اللہ کے نبیؐ نے جب غیر معمولی ایثار سے کام لیتے ہوئے اپنے آپؐ کو اور اپنے اقربا کو زکوٰۃ سے محروم کردیا تو اب کون ہوتا ہے جو اس پابندی کو کالعدم کردے اور اگر یہ پابندی برقرار رہے اور حکومت کے خزانے میں زکوٰۃ کے ماسوا کچھ اور نہ ہو تو ان ملازموں کو تنخواہ کہاں سے ملے گی؟

شریعت کے مقرر کردہ نظامِ زکوٰۃ میں ردّ و بدل کرنے اور زکوٰۃ اور عام

ٹیکسوں کو آپس میں گڈ مڈ کر دینے سے جو پیچیدگیاں اور قباحتیں رونما ہو سکتی ہیں اُن میں سے چند ایک کی جانب میں نے مختصراً اشارے کر دیئے ہیں، ہر بات کی دلیل عقل و نقل کی روشنی میں پیش کر دی ہے۔ بیشتر دلائل کے حق میں کتاب و سنت کے واضح نصوص بیان کر دیئے ہیں، غیر معروف و شاذ فقہی جزئیات پر انحصار نہیں کیا ہے۔ جو لوگ حق پرست اور انصاف پسند ہیں اور اسلام کی مرمت کے شوق میں مبتلا نہیں ہیں اُن سے میری گذارش ہے کہ وہ میری باتوں پر دوبارہ ٹھنڈے دل سے غور کریں اور میں نہ مانوں کا طریقہ اختیار کرنے سے احتراز کریں۔

(ترجمان القرآن جون ۱۹۶۶ء)

والدین کے حقوق

سوال: ہمارے حلقۂ احباب میں چند مسائل کے متعلق بحث و اختلاف کی صورت پیدا ہو گئی ہے۔ براہِ کرم ان کی صحیح حقیقت سے آگاہ کریں۔ مسائل مندرجِ ذیل ہیں:

(۱) کیا حدیث میں یہ مذکور ہے کہ قیامت کے دن انسان اپنی ماں کی جانب منسوب کیے جائیں گے؟ بعض احباب والدہ کی فضیلت اور اُس کے حقوق کے سلسلے میں یہ حدیث بیان کرتے ہیں۔

(۲) کوئی باپ اپنے بیٹے یا بیٹی کو قتل کر دے تو کیا اُس سے قصاص نہیں لیا جائے گا؟ اور کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ قاتل مقتول کا وارث ہے اور وہ اپنے آپ کو معاف کر سکتا ہے؟ جن جرائم کا حقوق العباد سے تعلق ہے، کیا اُن کے بارے میں اسلام کا اصول یہ ہے کہ جس فرد کی جان یا مال پر دست درازی ہوئی ہے، اگر وہ معاف کر دے تو حق مارنے والے سے باز پرس نہ ہو گی؟

(۳) ماں باپ کی اطاعت کن اُمور میں اولاد پر جائز اور فرض ہے؟ کیا والدین کے حکم سے کوئی بیٹا شرعاً مجبور ہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے؟

جواب: (۱) اس امر میں تو کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) نے والدین کے حقوق و واجبات پر بہت زور دیا ہے،

اُن سے حسنِ سلوک کی بہت تاکید فرمائی ہے اور اپنے حقوق کے ساتھ والدین کے حقوق بیان کیے ہیں ———— بعض صحیح احادیث میں جہاں والدین سے صلۂ رحمی کا حکم دیا گیا ہے، وہاں ایک یا دو مرتبہ پہلے والدہ کا ذکر ہے اور اس کے بعد والد کا ذکر ہے، لیکن جس مضمون کا حوالہ سوال میں دیا گیا ہے یہ کسی صحیح اور مستند حدیث میں وارد نہیں ہے۔ اگرچہ بعض حدیث کے مجموعوں میں ایک روایت اس طرح کی مذکور ہے، لیکن محدثین اور فنِ رجال کے ماہرین کے نزدیک یہ غیر صحیح ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں :

یُدعی الناس بامھاتھم یوم القیامۃ ستراً من اللہ علیھم۔	قیامت کے روز لوگوں کو اُن کی ماؤں کے نسب سے پکارا جائے گا تاکہ اللہ کی جانب سے ان کی پردہ داری ہو۔

امام ابن جوزی نے اسے موضوعات میں شمار کیا ہے۔ امام سیوطیؒ نے اپنی کتاب التعقبات علی الموضوعات میں اگرچہ بہت سی ان احادیث کو موضوعات سے خارج قرار دیا ہے جن پر ابنِ جوزیؒ نے وضع کا حکم لگایا ہے، لیکن اس روایت کو تعقبات' باب البعث میں ابنِ عدیؒ کے حوالے سے منکر ہی لکھا ہے۔ منکر اُس ضعیف روایت کو کہا جاتا ہے جس کا راوی فحش غلطی، شدید غفلت یا فسق و فجور کا مرتکب ہو۔

والدین اور بالخصوص والدہ کے اکرام و احترام پر دلالت کرنے والی واضح نصوص جب کتاب و سنت میں موجود ہیں، تو اس کے بعد ایسی منکر یا موضوع روایت کا سہارا لینے کی کیا حاجت ہے، جس میں ماں کی افضلیت کا کوئی خاص پہلو نہیں نکلتا اور

جو قرآن مجید (سورۂ احزاب) کی اُس آیت سے بھی مطابقت نہیں رکھتی جس میں لوگوں کو ان کے باپوں کے نسب سے پکارنے کی ہدایت فرمائی گئی ہے۔

(۲) یہ صحیح ہے کہ فقہاء کی اکثریت اس امر کی قائل ہے کہ باپ اولاد کو قتل کر دے تو اُس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، لیکن یہ اس بنا پر نہیں کہ باپ بیٹے کا وارث یا ولیُ قصاص ہے اور وہ چاہے تو اپنے آپ کو معاف کر دے۔ اپنے جُرم پر اپنے آپ ہی کو قابلِ معافی قرار دینے کا تصوّر بالکل لغو ہے اور یہ بات بھی غلط ہے کہ ہر شخص جو مقتول کا وارث بن سکتا ہو یا مطالبۂ قصاص کا قانونی حق رکھتا ہو، وہ اگر خود ہی قاتل ہو تو اُس سے قصاص نہیں لیا جائے گا' باپ کو اولاد کے قتل کرنے پر قصاص سے صرف اس وجہ سے مستثنیٰ سمجھا گیا ہے کہ اُس کے حقوق اولاد پر بے حد وحساب ہیں۔ اس کا اندازہ اس واقعہ سے کیا جا سکتا ہے کہ ایک صحابی اور اُس کے بیٹے کی ناچاقی کی خبر نبی صلی اللہ علیہ وسلّم تک پہنچی تو آپؐ نے بیٹے کو مخاطب کر کے فرمایا: أنتَ ومالُكَ لا بيكَ (تو اور تیرا مال ومتاع سب تیرے والد کا ہے) ایک دوسری حدیث میں اولاد کو والدین کی کمائی میں شمار کیا گیا ہے۔ اولاد کے بالمقابل والدین کی اس غیر معمولی مرتبت ومنزلت کی بنا پر یہ استنباط کیا گیا ہے کہ والدین سے اولاد کا قصاص نہ لیا جائے، لیکن اس کا یہ مطلب بھی ہرگز نہیں ہے کہ اگر والد اولاد کو ناحق قتل کرے تو عند اللہ بھی اُس سے باز پرس نہ ہو گی۔

والدین کے ماسوا دوسرے اعزہ جنہیں وراثت یا قصاص کی ولایت اور مطالبے کا حق پہنچتا ہے، وہ اگر خود اپنے مورث کے قاتل ہوں تو وارث ہونے کے باوجود اُن سے قصاص لیا جا سکتا ہے اور اگر محض ورثہ حاصل کرنے کے لیے انہوں

نے قتل کا ارتکاب کیا ہو تو وہ ارشادِ نبویؐ کے مطابق محروم الارث بھی قرار پائیں گے۔
اسلامی شریعت کا یہ اصول بھی ہرگز نہیں ہے کہ جن جرائم کا تعلق حقوق العباد سے ہے، اُن میں اگر مظلوم یا اس کا ولی معاف کر دے تو ریاست ظالم یا مجرم سے مواخذہ نہیں کر سکتی۔ بہت سے جرائم جن کا تعلق انسان کی جان، مال یا آبرو سے ہے وہ حکومت کی دست اندازی کے قابل اور احتساب کے لائق ہیں اور وہ فریقین کے مابین قابل راضی نامہ بھی نہیں۔ مثال کے طور پر زنا، چوری یا ڈاکہ۔ ایسے جرائم ہیں جن پر ریاست ہر حال میں گرفت کرے گی اور سزا دے گی، کیونکہ انفرادی قتل تو بسا اوقات ذاتی پرخاش یا وقتی محرکات پر مبنی ہو سکتا ہے جس میں مقتول کے ورثاء اگر دیت یا عفو و درگذر پر راضی ہو جائیں تو مزید انتقامی کارروائی، خونریزی اور فساد کا سدباب ہو سکتا ہے، لیکن مذکورۂ بالا اجتماعی جرائم کی نوعیت ایسی ہے جن میں نرمی یا چشم پوشی برتنے سے مزید شر اور فتنوں کے پھیلنے کا امکان قوی ہو جاتا ہے۔ قتل میں بھی اگرچہ مقتول کے اولیاء دیت لے لیں یا معاف کر دیں تو قصاص کی سزا تو نافذ نہ ہوگی، لیکن بعض فقہاء کا قول یہ ہے کہ اولیاء کے راضی ہو جانے کے باوجود اگر اسلامی حکومت یہ سمجھے کہ فتنہ و فساد کے اسباب کا پوری طرح قلع قمع کرنے کے لیے قاتل کو کچھ تادیب و تعزیر ضروری ہے، تو ایسا کیا جا سکتا ہے۔

(۳) جو افعال خدا اور رسولؐ کے نزدیک ممنوع یا مذموم ہیں اُن میں کسی کی اطاعت جائز نہیں، لبقیہ اُمور میں والدین کی اطاعت جائز و مستحسن، بلکہ اکثر حالات میں لازم ہے۔ جہاں تک باپ کے کہنے پر بیوی کو طلاق دینے کا سوال ہے، اس کا جواب بھی یہی ہے کہ بیٹا صرف اسی صورت میں طلاق دے، جب کہ والد

کا حکم کسی مصلحت شرعی پر مبنی ہو، ورنہ ناحق طلاق خدا کی نگاہ میں بہرحال ناپسندیدہ اور مبغوض ہے۔

دراصل یہ مسئلہ آغاز میں اس طرح پیدا ہوا تھا کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے اپنے صاحبزادے سے کہا تھا کہ تم اپنی بیوی کو طلاق دے دو اور اُنہوں نے تعمیلِ ارشاد کرتے ہوئے طلاق دے دی تھی، مگر ظاہر ہے کہ ہر باپ حضرت عمرؓ کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ حضرت عمرؓ ایک جلیل القدر صحابیِ رسول اور صاحبِ اتقاء انسان تھے۔ اُن کی پاکیزہ زندگی اور بے مثال سیرت کو سامنے رکھتے ہوئے اُن سے بجا طور پر یہی توقع کی جا سکتی ہے کہ اُنہوں نے اس خواہش کا اظہار کسی معقول علت اور دینی مصلحت ہی کے تحت کیا ہوگا جس کی وضاحت مناسب یا ضروری نہ ہوگی اور حضرت ابن عمرؓ نے اسی اعتماد کی بنا پر آپ کا کہا مان لیا ہوگا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ نے وجہ بیان کر دی ہو مگر وہ آگے نقل ہونے سے رہ گئی ہو۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک باپ جب چاہے، اپنے بیٹے سے بیوی کو طلاق دینے کا مطالبہ کر سکتا ہے اور بیٹے کے لیے اس کی تعمیل کیے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔

(ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۶۶ء)

لوہے کی انگوٹھی کا جواز وعدمِ جواز

سوال : "آئین" (۳۰ ستمبر ۱۹۶۶ء) لاہور میں لوہے کی انگوٹھی کے جواز اور عدمِ جواز کے متعلق ایک استفسار کے جواب میں یہ منقول ہے کہ اس کی حرمت کا کوئی حکم قرآن وحدیث میں نہیں ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی لوہے کی تھی جس کے اوپر چاندی چڑھی ہوئی تھی۔
اس جواب پر مجھے تو اطمینان نہیں ہوا۔ مشکوٰۃ (باب الخاتم) صفحہ ۳۷۸، حضرت بریدہؓ سے مروی ہے : ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لرجل علیہ خاتم من شُبْہٍ مالی اجد منک ریح الاصنام فطرحہ ثم جاء وعلیہ خاتم من حدید فقال مالی اری علیک حلیۃ اھل النار فطرحہ فقال یارسول اللہ من ای شیئ اتخذہ قال : من ورق۔
(رواہ الترمذی وابوداؤد) مؤطا امام محمد صفحہ ۱۷۰ پر حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے بعد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے یہ نوٹ بھی قابلِ توجہ ہے :

قال محمد وبھذا ناخذ لا ینبغی للرجل ان یتختم بذہب ولا حدید ولا صفر ولا یتختم الا بالفضۃ۔

میرا خیال یہ ہے کہ حدیث کی رُو سے قطعی حرمت تو سونے کی انگوٹھی

کے لیے ہے، تاہم لوہے، تانبے، پیتل وغیرہ دھاتوں کی انگوٹھی ناجائز اور مکروہ ضرور ہے۔ مردوں کے لیے صرف چاندی کی انگوٹھی کی اجازت ہے، جیسا کہ امام محمدؒ کی رائے ہے۔

جواب: اس امر میں فقہاء و محدثین کا کامل اتفاق ہے کہ چاندی کی انگوٹھی مرد اور عورت کے لیے اور سونے کی انگوٹھی صرف عورت کے لیے جائز ہے۔ لوہے اور دوسری دھاتوں کا معاملہ مختلف فیہ ہے، لیکن صحیح تر مسلک یہ ہے کہ مرد کے لیے حرمت صرف سونے کے زیور کی ہے اور جہاں تک لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے اس کا استعمال بلاکراہت جائز ہے۔ آپ نے ترمذی اور ابوداؤد کی جو حدیث نقل کی ہے، اُس میں اگرچہ لوہے کی انگوٹھی کو دوزخیوں کا زیور کہا گیا ہے، لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔ بخاری اور مسلم میں صحیح احادیث موجود ہیں جن میں ایک صحابی کا ذکر ہے کہ اُنہوں نے ایک عورت سے شادی کی خواہش ظاہر کی تھی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مہر کی فراہمی کی ہدایت اس طرح کے الفاظ میں فرمائی تھی کہ تم مہر کا انتظام کرو خواہ وہ ایک لوہے کی انگوٹھی ہی ہو۔ مسلم، کتاب النکاح، باب الصداق میں الفاظ یہ ہیں: انظر ولو خاتما من الحدید۔ امام بخاریؒ بھی کتاب النکاح کے متعدد ابواب میں اس حدیث کو لائے ہیں۔ مؤطا امام مالک، کتاب النکاح، باب یصلح معزا ما یصلح ثمناً میں بھی یہ حدیث مروی ہے، وہاں فالتمس ولو خاتماً من حدید کے الفاظ ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ لوہے کی انگوٹھی کے جواز پر دلالت کرنے والی احادیث

مستند ہیں، اور ان کے بالمقابل دوسری روایات بہت کمزور ہیں۔ ترمذی کی روایت کو امام ترمذیؒ نے غریب لکھا ہے۔ اس کے ایک راوی عبداللہ بن مسلم مروزی پر محدثین نے جرح کی ہے۔ امام خطابیؒ نے معالم السنن، شرح ابی داؤد میں اس حدیث کی تشریح میں اس راوی کے متعلق ابوحاتمؒ رازی کا یہ قول نقل کیا ہے: "یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ (اس راوی کی حدیث لکھی جاسکتی ہے، مگر قابلِ حجت نہیں) لوہے کی انگوٹھی سے متعلق صحیحین کی مذکورہ بالا حدیث کی شرح کرتے ہوئے امام نوویؒ فرماتے ہیں: وفی ھذا الحدیث جواز اتخاذ خاتم الحدید وفیہ خلاف للسلف ولاصحابنا فی کراھتہ وجھان، اصحھما لا یکرہ لان الحدیث فی النھی عنہ ضعیف وقد اوضحت المسئلۃ فی شرح المھذب (اس حدیث کی رُو سے لوہے کی انگوٹھی پہننا جائز ہے اور اس معاملے میں سلف میں اختلاف ہے۔ اس کی کراہت کے بارے میں اصحاب الحدیث کی دو رائیں ہیں جن میں زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے کیونکہ اس کی نہی سے متعلق حدیث ضعیف ہے اور میں نے اس مسئلے کو شرح مہذب میں واضح کر دیا ہے)۔

مؤطا امام محمدؒ کی جس حدیث کا حوالہ آپ نے دیا ہے، اس کا مضمون ایسا نہیں ہے جس سے مرد کے لیے چاندی کے ماسوا ہر دھات کی ممانعت ثابت ہوتی ہو۔ اس میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضورؐ نے سونے کی انگوٹھی اتار کر پھینک دی اور صحابہ کرام نے اپنی انگوٹھیاں پھینک دیں۔ زیادہ قرینِ قیاس امر یہی ہے کہ صحابہ کرام نے جو انگوٹھیاں اتاری تھیں وہ

بھی سونے کی ہونگی۔ اس کی تائید و توضیح دوسری احادیث سے ہوتی ہے جو حضرت ابن عمرؓ ہی سے مروی ہیں۔ اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضورؐ نے سونے کی انگوٹھی کچھ عرصے تک پہنی تھی، جسے دیکھ کر صحابہ کرام نے بھی سنہری انگوٹھیاں پہننا شروع کر دی تھیں، لیکن آپ نے جب اُسے اتار دیا تو صحابہ نے بھی سونے کی انگوٹھیاں اتار دیں۔ مسند احمد میں ایسی متعدد روایات ہیں جن میں سے ایک یہ ہے: اتخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاتماً من ذھب..... فاتخذ الناس خواتیم الذھب فقال انی کنت البس ھذا الخاتم وانی لن البسہ ابداً فنبذہ فنبذ الناس خواتیمھم۔

جہاں تک لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے، اس کے استعمال کا صریح جواز بعض دوسری احادیث سے بھی نکلتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتم مبارک کے متعلق ابوداؤد، باب خاتم الحدید میں یہ الفاظ موجود ہیں: کان خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حدید ملوی علیہ فضۃ۔ (نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی لوہے کی تھی جس پر چاندی چڑھائی گئی تھی) یہ حدیث سنن نسائی میں بھی ہے۔ اس سلسلے میں یہ امر بھی قابلِ ذکر و لحاظ ہے کہ موجودہ زمانے میں فولاد Stainless Steel جس سے بالعموم انگوٹھیاں بنائی جاتی ہیں یہ متعدد آمیزشوں سے تیار کیا جاتا ہے۔ اس لیے مجرد لوہے کی انگوٹھی کو اگر مکروہ قرار بھی دیا جائے تب بھی جو انگوٹھیاں سونے کے ماسوا لوہے اور دوسرے مرکبات سے تیار کی جاتی ہیں، اُن کے استعمال کی ممانعت کسی مضبوط دلیل پر مبنی نظر نہیں آتی۔

(ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۶۶ء)

عُشر کے چند مسائل

سوال :۔ چند مسائلِ عشر و خراجِ اراضی توضیح طلب ہیں۔ ان کی تفصیل بیان کر کے تشفی فرمائیں، پاکستان کی زمینیں میرے نزدیک عُشری نہیں بلکہ خراجی ہیں اور موجودہ حکومت جو ہم سے مالیہ وصول کرتی ہے اس کو خراج کا حکم دیا جاسکتا ہے۔ تاریخ کی کتب بھی اس طرف اشارہ کررہی ہیں۔ حضرت محمد بن قاسم رحمۃ اللہ علیہ کی فتوحات کامل ابن اثیر ج ۴ ص ۲۰۵ میں لکھا ہے کہ اُن کی زمینیں اور اموال اور جانیں سب محفوظ رکھی گئیں۔ زمینوں پر حسب قاعدہ شرعیہ خراج مقرر کر دیا گیا۔ پھر سنہ ۳۹۲ھ میں جے پال نے گرفتار ہو کر سلطان محمود کی خدمت میں عرض کیا: "میری خطا معاف کیجئے اور مجھ کو چھوڑ دیجئے ۔۔۔ میں اب تازیست فرمانبرداری سے انحراف نہ کروں گا اور سالانہ خراج بلاعذر و حیلہ بھیجتا رہوں گا"۔ یہی خراج تمام مسلمانوں کے دورِ حکومت میں رہا۔ مغلیہ خاندان میں بھی یہی عمل رہا، جیسا کہ آئینِ اکبری میں ہے۔ تاریخ کی کتب میں ہماری اراضی پہ کبھی عُشر کی وصولی کا سراغ نہیں ملتا، لہٰذا ہماری اراضی کا وظیفہ عُشر کے بجائے خراج ہونا قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے اور پھر خراج بھی موجودہ ٹیکس (مطالبہ) کی صورت میں وصول ہو جاتا ہے کیونکہ اراضیٔ مسلم پہ دو ٹیکس (عشر و خراج) جمع نہیں ہو سکتے: "لا یجتمع علی مسلم خراج

وعشر (رواہ ابن عدی فی الکامل از فتح القدیر ج ۴)

بصورتِ دیگر ہماری اراضی عُشری ہیں تو پھر جن اراضی کو نہری پانی سے سیراب کیا جاتا ہے اُن پر حکومت دو قسم کے ٹیکس وصول کرتی ہے۔ ایک کا نام آبیانہ (اجرت پانی) دوسرے کا نام مطالبہ (خراج) تو ایسی اراضی پر نصف عُشر رہے گا یا سالم عُشر ؟ اور مطالبہ وضع کرنے کے بعد یا قبل ؟

اکثر مالکِ اراضی مزارعین سے کاشت کراتے ہیں جن کے ساتھ نصف نصف حصہ طے پاتا ہے۔ بعض مالکِ اراضی نوکر رکھتے ہیں، اُن کی تنخواہیں مقررہ اسی اراضی کی آمدنی سے بصورت جنس (اگر جنس ہو) یا بصورت نقد ادا کی جاتی ہیں۔ بعض مالکِ اراضی خود کاشت کرتے ہیں۔ اب عُشر دونوں فریقوں پر رہے گا یا صرف مالکِ اراضی پر رہے گا اگر دونوں پر ہے تو بٹائی سے قبل یا بعد ؟ پھر اس میں پانچ وسق کا نصاب مقرر ہے یا قلیل و کثیر پر عُشر ہوگا ؟

اجناس کے علاوہ چارہ جو کاشت کیا جاتا ہے اکثر و بیشتر کاشت کرنیوالے بیل کھا جاتے ہیں، بعض حصہ فروخت کیا جاتا ہے۔ اب اس میں عُشر ہے یا نہیں ؟

جواب : ہندو پاکستان کی زمینوں کے عُشری یا خراجی ہونے کے مسئلے پر اگرچہ بحث ہوتی رہتی ہے، لیکن اس دیار کے مستند علماء کا جن میں حنفی، اہلحدیث سب شامل ہیں، فتویٰ یہی ہے کہ مسلمانوں کی مملوکہ اراضی پر عُشر ادا کرنا ہی صحیح اور

محتاط مسلک ہے۔ جو مسلمان زمین سے پیداوار حاصل کرتا ہے وہ آتُوا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ کا مخاطب ہے اور عشر کی ادائیگی کا بہر صورت مکلف ہے۔ آپ نے جو عبارات نقل کی ہیں وہ اس معاملے میں کوئی صحیح اور مفید رہنمائی نہیں دے سکتیں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ہر مسلمان حکمران جو بھی زرعی محصول وصول کرے اُسے شرعاً عُشر یا خراج کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ عُشر یا خراج کی تعریف میں صرف وہی ٹیکس آسکتا ہے جو اسلامی نظامِ حکومت کے زیرِ اہتمام اسی نیت کے ساتھ اور انہی قواعد و مقاصد کے تحت لیا اور دیا جائے جو شریعت میں عشر و خراج کے لیے مقرر ہیں۔ زمین پر جو رائج الوقت مالیہ عائد کیا جاتا ہے، اُس میں عُشر یا خراج کا کوئی بعید ترین تصور بھی کارفرما نہیں ہے۔ اب اگر اس مالیے کو عُشر یا خراج کا نام دے کر کوئی زمیندار عُشر کا انکار کرسکتا ہے، تو اسی طرح ایک سرمایہ دار اور کارخانہ دار بھی کہہ سکتا ہے کہ میں جو سرمائے یا اموال پر متعلقہ ٹیکس دیتا ہوں اُس سے میری زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ قیصر کا حق تو قیصر کو مل جائے گا، مگر خدا کا حق ہی وصول ہونے سے رہ جائے گا۔

لا یجتمع علی مسلم خراج و عشر کی جس روایت کا ذکر آپ نے کیا ہے وہ نہایت کمزور ہے اور اس بات کو امام ابن ہمامؒ نے بھی تسلیم کیا ہے۔ اس کے متعدد راوی مجروح ہیں جیسا کہ درایہ میں ابن حجرؒ نے تصریح کی ہے؛ چنانچہ امام مالکؒ شافعیؒ اور احمدؒ وغیرہ فقہاء نے اسے ناقابلِ حجت قرار دیتے ہوئے مسلمان مالک کی خراجی زمین پر بھی عُشر لازم قرار دیا ہے، تاہم اگر اس روایت کو صحیح اور قابلِ استناد

تسلیم کر بھی لیا جائے، تو اس سے جو استدلال فقہائے حنفیہ نے کیا ہے وہ یہ نہیں ہے کہ جس زمین سے بھی دو محاصل میں سے ایک ادا ہو جائے، اُس پہ دوسرا عائد نہ ہوگا، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر زمین فی الاصل عُشری ہو، تو اُس پہ سے خراج وصول ہو جانے کے باوجود عشر ساقط نہ ہوگا، البتہ اگر زمین بالتحقیق خراجی ہو تو اُس سے خراج یا عُشر، دونوں میں سے ایک اگر لے لیا جائے، تو دوسرا عائد نہ ہوگا۔ اب ہماری زمینوں کا مسئلہ اگر مختلف فیہ بھی قرار دیا جائے، تب بھی اگر فی الحقیقت یہ خراجی کے بجائے عُشری ہوئیں تو ان پر حنفی مسلک کی رو سے بھی عشر بہر حال لازم ہوگا، خواہ ان سے خراج وصول ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، اس لیے احتیاط و اتقاء کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان صاحبِ پیداوار ہر حال میں عشر دے تا کہ عند اللہ بری الذمہ قرار پائے۔

جہاں تک آبیانے کا تعلق ہے، اُسے بھی عُشر کا قائم مقام قرار نہیں دیا جا سکتا، البتہ اس کی وجہ سے عشر نصف ہو جائے گا، لیکن حساب کرتے وقت پیداوار میں سے آبیانہ وضع نہیں کیا جائے گا کیونکہ مصنوعی آبپاشی پر محنت و صرف کی رعایت شریعت نے از خود تخفیفِ عشر کی صورت میں دے دی ہے۔ اب یہ صحیح نہیں کہ ایک طرف عشر بھی آدھا دیا جائے اور دوسری طرف عشر محسوب کرتے وقت آبیانہ بھی منہا کر لیا جائے۔ ہاں عشر ادا کرنے سے پہلے پیداوار میں سے مالیہ وضع ہو سکتا ہے۔

فقہائے حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اخراجاتِ کاشت کو عشر نکالتے وقت پیداوار میں سے کم نہ کیا جائے، عام حالات میں اس پر عمل ہونا چاہیئے۔

بٹائی کی صورت میں فریقین کو اپنے اپنے حصۂ پیداوار پر عشر دینا چاہیئے۔ احناف کا فتویٰ یہ ہے کہ عشر میں کوئی نصاب معتبر نہیں ہے، لیکن پانچ وسق (تقریباً ۱۹ من) کا نصاب صحیح احادیث میں مروی ہے اور صاحبین نے اسے تسلیم کیا ہے اس لیے کوئی غریب کاشتکار اگر نصاب سے کم پر عشر نہ دے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔

چارہ جسے کاٹ کر فروخت یا ذخیرہ کیا جائے، اُس کی مالیت پر بھی ۱/۲ عشر دینا چاہیئے۔ احناف کے نزدیک ہر قسم کی زرعی پیداوار پر عشر واجب ہے اس سے مستثنیٰ صرف وہ اشیاء ہیں جو قصداً نہ بوئی اگی ہوں یا بالکل بے قدر و قیمت ہوں۔ مثلاً خودرو گھاس، سرکنڈے، جھاڑ جھنکاڑ وغیرہ جو قابل خرید و فروخت نہ ہوں ان پر عشر نہ ہوگا۔

(ترجمان القرآن۔ جنوری ۱۹۶۷ء)

---

(۲)

سوال: ترجمان القرآن جلد ۶۶۔ جنوری ۱۹۶۷ء میں عشر کے چند مسائل کے زیر عنوان سوالات کے جواب سے مکمل رہنمائی نہیں ہوتی جواب میں ایک جگہ درج ہے: "ہندو پاکستان کی زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کے مسئلے پر اگرچہ بحث ہوتی رہتی ہے، لیکن اس دیار کے مستند علماء کا جن میں حنفی اور اہل حدیث سب شامل ہیں، فتویٰ یہی

ہے کہ مسلمانوں کی اراضی پر عشر ادا کرنا زیادہ صحیح اور محتاط مسلک ہے۔"
یہ بات بہت مجمل اور مبہم ہے۔ کسی متعین عالم دین کا فتویٰ نقل نہیں کیا گیا۔ مملکت پاکستان بن جانے کے بعد ہندو پاکستان کی زمینوں کو ایک سطح پہ لا کر بحث کرنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ دونوں ممالک میں زمینوں کی ملکیت اور قبضے کی کیفیت بالکل بدل چکی ہے، لہذا تبدیلیٔ حالات کے نظریہ کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔

دوم، علماء میں اختلاف کی بنا پہ ہی آپ سے رجوع کیا گیا ہے تاکہ تسلی بخش اور ٹھوس جواب مل سکے۔

چند ایک مقامات پہ مسئلے کے بیان میں قدرے تضاد بھی پایا جاتا ہے جسے دور کرنا نہایت ضروری ہے۔ ایک مقام پہ کہا گیا ہے کہ "ہر مسلمان حکمران جو بھی زرعی محصول وصول کرے، اُسے شرعاً عشر یا خراج کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ عشر یا خراج کی تعریف میں صرف وہی ٹیکس آسکتا ہے جو اسلامی نظامِ حکومت کے زیرِ اہتمام اسی نیت کے ساتھ اور انہی قواعد و مقاصد کے تحت لیا اور دیا جائے جو شریعت میں عشر و خراج کے لیے مقرر ہیں۔ زمین پہ جو رائج الوقت مالیہ عائد کیا جاتا ہے، اُس میں عشر یا خراج کا کوئی بعید ترین تصوّر بھی کارفرما نہیں ہے۔"

اسی بحث میں دوسری جگہ طریقِ وصولی پہ تبصرہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے: "ہاں عشر ادا کرنے سے پہلے پیداوار میں سے مالیہ دفع

ہوسکتا ہے"۔ ساتھ ہی فقہائے حنفیہ کا مسلک بتاتے ہوئے اخراجاتِ کاشت کو عشر نکالتے وقت پیداوار سے کم نہ کرنے پر بھی عمل کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ اگر عشر نکالنے سے پہلے پیداوار میں سے مالیہ وضع ہوسکتا ہے، تو کاشت کے اخراجات کیوں وضع نہیں ہوسکتے؟

ایک جگہ احتیاط اور اتقا کا تقاضا بیان کرتے ہوئے، مسلمان صاحبِ پیداوار پر ہر حال میں عشر کی پابندی لازم قرار دی ہے۔

التماس ہے کہ اس مسئلے پر غور فرما کر صحیح رہنمائی فرمائیں۔

جواب: آپ نے ترجمان میں شائع شدہ جواب پر جو معارضات وارد کیے ہیں اُن پر مزید گزارشات درج ذیل ہیں:

آپ نے لکھا ہے کہ پاکستان بن جانے کے بعد ہندو پاکستان کی زمینوں کو ایک سطح پر لا کر بحث کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ دونوں ممالک کی ملکیت کی کیفیت بدل چکی ہے۔ آپ نے یہ واضح نہیں کیا کہ تقسیم کے بعد بھی جو زمینیں مسلمانوں کی ملک قرار پائی ہیں، اُن میں وہ کونسی تبدیلی واقع ہوئی ہے جو احکامِ عشر میں تغیر کا باعث ہو سکتی ہے۔ میں نے تو ہندو پاکستان کا لفظ محض اس لیے استعمال کیا ہے کہ تقسیم سے قبل بہرحال یہ ایک ملک تھا، اس میں بسنے والے مسلمانوں کے مسائل بیشتر مشترک تھے اور اُن میں رہنمائی کے لیے وہ بالعموم ایسے علماء سے رجوع کرتے تھے جن کی آراء پر پورے برِصغیر میں اعتماد کیا جاتا تھا۔ اس طرح کی آراء سے استفادہ تقسیم کے بعد بھی کیا جاسکتا ہے، اِلّا یہ کہ وہ کسی ایسے مسئلے سے متعلق ہوں جس کی نوعیت اب بنیادی طور پر بدل چکی ہو۔ پاکستان کے قیام کے بعد جو زمینیں مسلمانوں کی ملک میں

ہیں، میرے نزدیک اُن پر عشر کا وجوب پہلے سے بھی زیادہ شک وشبہ سے بالاتر ہو گیا ہے، کیونکہ کسی خطۂ زمین میں ایک آزاد مسلم مملکت کے وجود میں آنے کے وقت جو اراضی مسلمانوں کی مملوکہ ہوں اُن پر عشر لامحالہ واجب ہو جاتا ہے۔

مسلمانوں کی زرعی زمینوں پر عشر کے معاملے میں جس بحث واختلاف کا ذکر میں نے کیا ہے، اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا اور نہ اس سے میرا یہ مدعا تھا کہ جو شخص چاہے عشر دے اور جو شخص چاہے اختلاف کا سہارا لے کر عشر کی ادائیگی سے انکار کر دے۔ تھوڑا بہت اختلاف تو ہر مسئلے میں ہو سکتا ہے، لیکن آخری رائے قائم کرتے وقت بہر حال دیکھا یہی جاتا ہے کہ مستند علماء کی اکثریت کا مسلک کیا ہے اور دلائل کس جانب زیادہ قوی اور راجح ہیں۔ ان امور کی وضاحت سے میرا سابق جواب خالی نہیں ہے، اگرچہ بحث میں اختصار کو ملحوظ رکھا گیا ہے، تاہم آپ نے چونکہ آراء کی تفصیل طلب کی ہے اس لیے میں چند علماء کی آراء پیش کرتا ہوں:

مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کی ایک کتاب "اسلام کا نظامِ اراضی" حال ہی میں (تین سال قبل) شائع ہوئی ہے۔ اس میں صفحہ ۱۶۳ پر وہ لکھتے ہیں:

"غیر مسلموں کی متروکہ زمینیں جو حکومتِ پاکستان نے مسلم مہاجرین میں تقسیم کیں، یہ سب زمینیں عشری ہیں۔ پاکستان بننے سے پہلے خواہ اُن کی کچھ بھی حیثیت ہو، کیونکہ بنائے پاکستان اور دونوں حکومتوں کے معاہدۂ تبادلۂ جائداد کے بعد یہ سب اراضی بیت المال کے حکم میں داخل ہو کر حکومت کی تقسیم کے ذریعے مسلمانوں کی ملکِ ابتدائی بن گئیں اور مسلمانوں کی زمینوں پر عشر ہی لگانا چاہیئے۔ اس لیے یہ سب عشری ہیں۔ اسی طرح

وہ زمینیں جو پاکستان قائم ہونے سے پہلے غیر آباد تھیں، کسی شخص کی ملکیت میں داخل نہیں تھیں۔ بعد میں حکومت نے اُن میں پانی پہنچانے کے ذرائع مہیا کیے، اُن کو آباد کیا اور مسلمانوں کو بقیمت یا بلا قیمت تقسیم کیں یہ سب زمینیں بھی چونکہ ابتدائی ملکیت مسلمانوں کی ہونگی اس لیے عشری قرار دی جائیں گی"۔

پھر آگے صفحہ ۱۶۹ پر لکھتے ہیں:

"جس خطے میں جو زمینیں مسلمان زمینداروں کے مالکانہ قبضہ میں نسلاً بعد نسل چلی آتی ہیں، اُن کی ملکیت کو صرف اس بنیاد پر مشتبہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس علاقہ کی ابتدائے فتح کے وقت غیر مسلم مالکان کا قبضہ مالکانہ بدستور قائم رکھا گیا تھا"۔

صفحہ ۱۷۰ پر مفتی عزیز الرحمٰن صاحب مفتیٔ اوّل دیوبند کے دو فتوے نقل کیے گئے ہیں۔ پہلا یہ ہے:

"ہندوستان میں جو اراضی مملوکۂ مسلمین ہیں وہ عشری ہیں کیونکہ اصل وظیفہ مسلمانوں کی زمین کا عشر ہے۔ پس بحالتِ اشتباہ اَحوط عشر نکالنا ہے۔

دوسرا فتویٰ یوں ہے:

"ہندوستان کی تمام زمینوں کا ایک حکم نہیں ہے، البتہ جو زمین مملوکۂ مسلمین ہے اس میں عشر واجب ہے، مسلمانوں کو عشر نکالنا چاہیئے"۔

اس کے بعد صفحہ ۱۸۲ پر مفتی محمد شفیع صاحب نے عنوان قائم کیا ہے "سرکاری

مالگزاری ادا کرنے سے عشر ادا نہیں ہو گا"۔ اس کے تحت لکھتے ہیں :

"اگر حکومت مسلم لوگوں سے زکوٰۃ اور عشر و خراج اسی نام سے اسی کے اصولِ شرعیہ کے موافق وصول کرے اور انہی کے مصارف پر خرچ کرنے کی پابندی کا اعلان کرے تو یہ زکوٰۃ یا عشر جو حکومتِ مسلمہ کو دیا جائے گا، وہ شرعاً زکوٰۃ اور عشر ہی میں شمار ہو گا۔ لیکن حکومتِ پاکستان اس وقت تک مسلمانوں سے جو انکم ٹیکس وصول کرتی ہے، نہ وہ زکوٰۃ کے اصول پر وصول کیا جاتا ہے، نہ زکوٰۃ کے نام سے لیا جاتا ہے، نہ زکوٰۃ کے مصارف میں صرف کرنے کی حکومت پابندی قبول کرتی ہے۔ اسی طرح زمینوں کی جو سرکاری مالگزاری وصول کرتی ہے حکومت اس کو بھی عشر اور خراج کے شرعی اصول کے ماتحت وصول نہیں کرتی، نہ عشر و خراج کہہ کر وصول کرتی ہے، نہ اس کے مصارف میں صرف کرنے کی پابندی کا کوئی اعلان حکومت کی طرف سے ہے۔ اس لیے حکومتِ مسلمہ کے انکم ٹیکس یا زمین کی سرکاری مالگزاری ادا کر دینے پر بھی زکوٰۃ اور عشر کے فرائض سے سبکدوشی نہیں ہوتی"۔

اس کے بعد مولانا اشرف علیؒ صاحب تھانوی کا بھی ایک فتویٰ درج ہے۔ اُن کے سامنے بعض علماء کی آراء پیش کی گئی تھیں کہ سرکاری مالگزاری ادا کرنے سے عشر ادا ہو جاتا ہے اور دریافت کیا گیا تھا کہ قولِ مضبوط آپ کے نزدیک کونسا ہے؟ مولانا تھانویؒ نے جواب میں فرمایا تھا: "ہم کو تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس

سے ادا نہیں ہوتا جیسے انکم ٹیکس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔ باقی ان حضرات کے ارشاد کا مبنیٰ معلوم نہیں ہے۔ یہی رائے آگے مفتی عزیز الرحمٰن صاحب کی بھی نقل کی گئی ہے۔

مولانا عبد الشکور صاحب لکھنوی، علم الفقہ جلد چہارم ص۳۸ پر فرماتے ہیں:

"سرکاری مالگزاری جو دی جاتی ہے، یہ عشر میں محسوب نہیں ہو سکتی کیونکہ عشر کے مصارف میں صرف نہیں کی جاتی۔ پس اس کے دینے سے عشر ساقط نہ ہوگا۔"

مولانا محمد امجد علی صاحب قادری، جو مولانا احمد رضا خاں صاحب کے شاگرد رشید ہیں، وہ اپنی کتاب "بہار شریعت" حصہ پنجم صفحہ ۴۸ پر فرماتے ہیں:

"زمین تین قسم ہے (۱) عشری (۲) خراجی (۳) نہ عشری نہ خراجی۔ اوّل اور سوم دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی عشر دینا۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی زمینیں خراجی نہ سمجھی جائیں گی جب تک کسی خاص زمین کی نسبت خراجی ہونا دلیلِ شرعی سے ثابت نہ ہو لے۔"

پھر ص۵۴ پر فرماتے ہیں:

"گورنمنٹ کو جو مالگزاری دی جاتی ہے، اُس سے خراجِ شرعی ادا نہیں ہوتا بلکہ وہ مالک کے ذمّے ہے، اس کا ادا کرنا ضروری ہے۔"

اب میں آخر میں مولانا سید محمد نذیر حسین صاحب دہلوی کے فتاویٰ نذیریہ جلد اوّل ص۴۹۴ کی ایک عبارت نقل کروں گا۔ مولانا موصوف اہلِ حدیث حضرات کے ہاں شیخ الکل شمار کیے جاتے ہیں۔ عبارت درج ذیل ہے:

"اور واضح ہو کہ ہر زمین کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر (جیسی صورت ہو) لازم ہے بشرطیکہ مالکِ پیداوار مسلمان ہو اور پیداوار نصاب کو پہنچی ہو، خواہ زمین خراجی ہو یا عشری اور خواہ زمین مالکِ پیداور کی مملوک ہو یا نہ ہو، ہر حالت میں عشر یا نصف عشر لازم ہے، اس واسطے کہ ادلّہ وجوبِ عشر و نصف عشر عام ہیں ......"

(کتبہ محمد عبدالرحمٰن المبارکپوری عفا اللہ عنہ)

آپ نے جو میرے تضادات کی طرف اشارہ کیا ہے، اسے میں پوری طرح سمجھ نہیں سکا۔ مالیہ کے متعلق میں نے یہی کہا ہے کہ وہ عشر یا خراج کا قائم مقام نہیں ہے، اس لیے کوئی شخص مالیہ ادا کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے مالیے کی صورت میں عشر یا خراج ادا کر دیا ہے۔ اور فقہائے حنفیہ کا مسلک میں نے یہ بیان کیا ہے کہ وہ عشر نکالنے سے پہلے اخراجاتِ کاشت کو پیداوار میں سے وضع کرنا صحیح نہیں سمجھتے، البتہ مالیہ کا معاملہ عام اخراجاتِ کاشت سے اس وجہ سے مختلف ہے کہ یہ اُس دور میں موجود نہ تھا جب کہ فقہائے حنفیہ نے اخراجات وضع نہ کرنے کا فتویٰ دیا تھا۔ مزید برآں ایک لحاظ سے مالیہ اخراجاتِ کاشت کے بجائے ایک زرعی ٹیکس ہے۔ کیونکہ اخراجاتِ کاشت سے مراد وہ اخراجات ہیں جن کا مقصد اصلاحِ زمین اور حصولِ پیداوار ہوتا ہے۔ اس لیے عشر کا حساب کرنے سے پہلے پیداوار کی مالیت میں سے اگر کوئی شخص مالیہ وضع کرلے اور بعد میں عشر نکالے تو مضائقہ نہیں۔ یہ تنہا میری رائے نہیں، بلکہ علماء نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے، تاہم اگر آپ چاہیں تو اسے رد کر دیں اور اچھا ہے کہ پوری پیداوار پر مالیہ منہا کیے بغیر عشر دیں۔ اس میں غریبوں

کا زیادہ فائدہ ہے اور احکام شریعت میں جتنی زیادہ احتیاط برتی جائے پسندیدہ ہے۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۶۷ء)

---

(۳)

سوال: ماہ اگست کے ترجمان القرآن میں آپ کا جواب پڑھ کر ایک گونہ تسلی ہوئی۔ میں نے گزشتہ سال کی آمدنی کا حساب کر کے نصف عشر نکال لیا ہے، کیونکہ میری تمام اراضی نہری آبی ہے، البتہ ایک بات ہنوز تشریح طلب ہے۔ اگر اس سلسلے میں بھی رہنمائی مل جائے، تو دل مزید مطمئن ہو جائے اور وسوسہ و اندیشہ بالکل دور ہو جائے۔ میں نے لکھا تھا کہ "پاکستان بن جانے کے بعد ہند و پاکستان کی زمینوں کی ملکیت کی کیفیت بدل چکی ہے"۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ پاکستان میں ملکیتِ اراضی تین قسم کی ہے:

(۱) ایسی زمینوں کی ملکیت جو پاکستان بننے سے پہلے مسلم مالکان کی ملکیت تھیں، اور بدستور ان کے قبضے میں ہیں۔

(۲) ایسی زمینیں جو پاکستان بننے سے پہلے غیر مسلم کی ملکیت تھیں اور پاکستان بننے کے بعد حکومت کے قبضہ میں آئیں اور مہاجرین کو تلافیٔ مافات میں تقسیم کی گئیں۔ یہ زمینیں مہاجرین کو ایک خاص رقم لگان یا خراج کے عوض میں دے دی گئیں۔ لگان، گورنمنٹ کے شیڈول کے

مطابق ہر جنس کے لیے الگ الگ مقرر ہے۔ (کماد (گنے) کے لیے الگ، گندم کے لیے الگ، چارے کے لیے الگ، چاول کے لیے الگ، وغیرہ وغیرہ) اس شیڈول کو گورنمنٹ حسبِ ضرورت تبدیل کرتی رہتی ہے۔ یہ خراج یا لگان چند ایک اجناس کے لیے تقریباً ڈگنا تک زائد ہو گیا ہے۔ نیز یہ بات بھی زمین الاٹ کرتے وقت مفہوم ہوتی ہے کہ اس کا مالکانہ ہر ششماہی پر لگان یا خراج کی صورت میں ادا کرنا ہو گا۔

(۳) تیسری اقسامِ اراضی جو گورنمنٹ کی ملکیت تھی۔ جسے موجودہ گورنمنٹ نے سابقہ گورنمنٹ سے بطور ترکہ حاصل کیا تھا وہ بھی کئی ایک افراد کو بطورِ انعام یا حقِ خدمت ایک مقررہ قیمت پر دے دی گئی۔ اس پہ بھی لگان یا خراج مقررہ صورت میں ادا کرنا پڑتا ہے۔ یاد رہے کہ اس قسم کی گرانٹ یا بخشش مفتوحہ ممالک میں اسلامی خدمات کے صلے میں دی جاتی رہی ہے، اور ایسی اراضیات غالباً خراجی شمار ہوتی تھیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ایسی تمام متروکہ اراضی کی نوعیت خراجی ہے، جس کا خراج گورنمنٹ بطور مالیہ باقاعدہ وصول کرتی ہے جو سرکاری خزانے میں داخل کیا جاتا ہے اور سرکاری خزانے سے افادۂ عام میں صرف کیا جاتا ہے۔

تقسیمِ ملک سے قبل گورنمنٹ انگلشیہ تمام ملک کو فتح کر کے زمین کی مالکِ اعلیٰ کی حیثیت اختیار کیے ہوئے تھی۔ اب مسلم مملکت کے وجود میں آنے پر وہ حیثیت مسلم حکومت کو مل گئی ہے۔ گورنمنٹ کو یہ حق ہر

وقت حاصل ہے کہ رفاہِ عامہ کے سلسلے میں کسی اراضی پر کسی قومی ضرورت کے لیے قبضہ کر سکتی ہے، یا معاوضہ دے کر حاصل کر سکتی ہے۔ ایسا اختیار لامحالہ خراجی زمینوں پر حاصل ہوتا ہے۔

حضرت عمرؓ کے عہدِ مبارک میں ایران وغیرہ کی جو زمینیں مسلمانوں کے قبضے میں آئیں، اگر وہ ذمیوں کی قدیم نہروں یا کنوؤں سے سیراب ہوتی تھیں، تو اُن پر خراج مقرر کر دیا گیا؛ چنانچہ اس قسم کی زمینیں بعض صحابہ کرام کے قبضے میں تھیں اور اُن سے خراج لیا جاتا تھا۔ اگر خود مسلمان نئی نہر یا کنواں کھود کر اُس کی آبپاشی کرتے تو اُن پر خراج مقرر کر دیا جاتا (الفاروق حصہ دوم، مؤلفہ شبلی نعمانی، باب صیغۂ محاصل، ص ۱۷۴-۱۷۵)۔ یہ یاد رہے کہ اُس وقت عشر کے محاصل بمقابلہ خراج کے محاصل کے کم اور رعایتی تھے۔ عراق میں بعض بعض جگہ زمین کی لیاقت کے اعتبار سے لگان کی شرح میں تفاوت بھی ہوا (الفاروق، حصہ دوم، صیغہ محاصل، ص ۱۶۸)

اس سلسلے میں یہ بات بھی غور طلب ہے کہ ابتدائی دور میں جب مسلم حکومتیں اس قسم کے محاصل کی تحصیل کا انصرام کرتی تھیں، تو محصلوں کے اخراجات ان محاصل سے وضع کیے جاتے تھے۔ اب جبکہ اراضی کے محاصل جمع کر کے عشر کی ادائیگی کی ذمہ داری صاحبِ پیداوار پر آگئی ہے تو وہ اپنے اخراجاتِ عشر سے وضع کرنے میں حق بجانب ہوگا۔

جواب: آپ نے میرے جوابات پر جو ضمنی اشکالات پیش کیے ہیں، اگر میں اُن سب پر مفصل بحث کرنے لگوں، تو ایک مضمون لکھنا پڑے گا۔ سردست

میں چند ضروری اشارات پر اکتفا کرتا ہوں۔

پہلی بات جسے میں ابتدائی جواب میں واضح کر چکا ہوں وہ یہ ہے کہ صرف حنفی مسلک کے مطابق عشر اور خراج ایک زمین میں جمع نہیں ہو سکتے، ورنہ دیگر فقہاء و محدثین کا مسلک یہی ہے کہ مسلمان جس زمین سے بھی پیداوار حاصل کرے، عشر ادا کرے۔ احناف کا مسلک جس روایت پر مبنی ہے، محدثین کے نزدیک اس کی سند قوی نہیں ہے، حتیٰ کہ علامہ محمد طاہر حنفی بھی تذکرۃ الموضوعات، باب الزکوٰۃ میں اسے باطل قرار دیتے ہیں۔ خلفائے راشدین نے جن زمینوں کو خراجی قرار دے کر اُن پر خراج عائد کیا تھا، اُن کے بارے میں بھی حدیث و آثار میں یہ تصریح کہیں نظر سے نہیں گزری کہ اگر یہ خراجی زمینیں مسلمانوں کی مِلک میں آئیں تو اُن پر عشر عائد نہیں ہو گا۔ عشر زمین کی زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ کو صلوٰۃ کے ساتھ رکھ کر ہر مسلمان کو اس کا بطور عبادت مکلّف کیا گیا ہے۔ قرآن کا حکم 'اٰتُوا الزَّکٰوۃَ' اور 'اٰتُوا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ' بالکل عام ہے اور احادیثِ صحیحہ میں عشر کے احکام بالکل عمومی انداز میں ہیں۔ مستند ترین احادیث جو عشر سے متعلق ہیں، اُن میں خراجی زمین کے استثناء کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ اسی لیے دوسرے فقہاء نے یہی سمجھا ہے کہ خلفائے راشدین کا خراج عائد کرنا زمین کے مالکانہ حقوق و استفادہ کا معاوضہ تھا، مگر یہ عشر کا قائم مقام نہیں ہو سکتا تھا، نہ عشر اس سے ساقط ہو سکتا تھا۔ اسی لیے حنفیہ نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ اگر کوئی زمین فی الواقع عشری ہو، لیکن غلطی سے اسے خراجی سمجھ کر خراج عائد کر دیا گیا ہو تو اس کے باوجود عشر واجب الادا رہے گا۔ جو زمین حکومت کی مملوکہ ہو اور اُسے پہلی بار مسلمان کے تصرف میں

دیا جائے، وہ بلا اختلاف عشری ہے خواہ مسلمان کی ملک، تصرف یا قبضے کی نوعیت کچھ ہی ہو!

پھر یہ قاعدہ بھی کوئی ہمہ گیر اور مسلّم قاعدہ نہیں ہے کہ اسلامی حکومت کی عملداری میں آنے کے وقت جو زمین غیر مسلم کی تھی وہ ہمیشہ عشری کے بجائے خراجی رہے گی اور اس پر کبھی عشر عائد نہ ہوگا۔ حرمین اور ان کے گرد و نواح کی متعدد اراضی ایسی تھیں جو عشر و زکوٰۃ کے احکام نازل ہونے کے بعد فتح مکہ کے وقت غیر مسلموں کی ملک میں تھیں، لیکن ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خراجی قرار نہیں دیا اور جب وہ مسلمانوں کی ملک میں آئیں، تو ان سے عشر وصول کیا گیا۔

غیر مسلموں کی متروکہ اراضی جو قیام پاکستان کے بعد مسلمانوں کو دی گئیں اُن کے لگان وغیرہ کی جو تفصیلات آپ نے بیان کی ہیں یہ مجھے مسئلہ زیر بحث سے غیر متعلق نظر آتی ہیں۔ جن مہاجرین کو اب ان زمینوں پہ مالکانہ حقوق مل گئے ہیں، مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ سرکاری واجبات کے معاملے میں ان کے اور مقامی لوگوں کے مابین کوئی امتیاز یا تخصیص باقی رہ گئی ہے۔ اور بالفرض ایسا ہو بھی تو میں پہلے یہ عرض کر چکا ہوں کہ مالک پیداوار میں سے لگان مالیہ وغیرہ وضع کر کے بقیہ حاصلات پہ عشر ادا کر سکتا ہے، لیکن اس استدلال کو میں ہرگز صحیح نہیں سمجھتا کہ اس لگان وغیرہ کو خراج کا نام دے کر اُسے عشر کا بدل یا قائم مقام سمجھ لیا جائے اور عشر سرے سے دیا ہی نہ جائے۔

آپ کی یہ دلیل بھی عجیب و غریب ہے کہ پہلی مسلم حکومتیں محاصل واجبہ کی تحصیل پر خود اخراجات برداشت کرتی تھیں، لیکن اب عشر کی ذمہ داری صاحب پیداوار پہ

آگئی ہے، اس لیے وہ اپنے اخراجات عشر سے وضع کرنے میں حق بجانب ہوگا۔ مسلم حکومت عشر، زکوٰۃ، خراج کے عاملین پر جو کچھ خرچ کرتی تھی وہ ان محاصل کا ایک ادنیٰ جز تھا، ورنہ محاصل کی آمدنی اس سے بہت زائد ہوتی تھی جو عاملین کا معاوضہ ادا ہونے کے بعد دوسرے مصارف متعینہ پر صرف ہوتی تھی۔ آج ایک زمیندار جو عشر انفرادی طور پر دیتا ہے، میں نہیں سمجھ سکا کہ اُس کی ادائیگی پہ اسے کیا مزید خرچ برداشت کرنا پڑا ہے جسے آپ محصلین و عاملین کے معاوضوں کا بدل قرار دے کر عشر میں شمار کرنا چاہتے ہیں؟ اور اگر اخراجات سے آپ کی مراد اخراجات کاشت اور فصل کی دیکھ بھال، کٹائی وغیرہ کے اخراجات ہیں، تو اس کی کوئی مماثلت عاملین کی تنخواہ سے نہیں ہے۔ پھر ان اخراجات کو عاملین کے اخراجات کا نام دے کر عشر میں محسوب کرنا کیسے جائز ہوگا؟

عجم کی مفتوحہ اراضی اور انگریزی اقتدار کے اختتام وغیرہ سے جو استنباط آپ نے قائم کیا ہے وہ بھی میری سمجھ میں نہیں آسکا۔ انگریزی حکومت کا خاتمہ یا پاکستان کا قیام اس طرح عمل میں نہیں آیا کہ کسی بیرونی اسلامی مملکت کی فوج کشی یا الٹی میٹم سے فتح ہو کر کوئی علاقہ اسلامی ریاست کا جز بنا ہے، بلکہ جن علاقوں میں مسلمان محکوم تھے مگر اکثریت میں تھے اُنہیں خود مختاری حاصل ہو گئی ہے اور وہاں سے بعض غیر مسلموں کا اخراج ہو گیا ہے۔ اس لیے میرے نزدیک شرعی احکام کی نوعیت میں اگر کچھ تبدیلی ہوئی ہے تو وہ یہ ہے کہ غیر مسلموں کی اراضیٔ متروکہ جو مسلمانوں کو ملی ہیں وہ بھی عشری ہو گئی ہیں۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۶۷ء)

کن زرعی اجناس پر عُشر ہے

(۴)

سوال: عُشر کے جن مسائل میں حنفی اور دوسرے فقہاء میں اختلاف ہے اُن میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ عشر کس قسم کی اجناس یا پھلوں پر واجب ہے؟ بعض چارے یا نخود کی فصلیں پکائی نہیں جاتیں بلکہ کچی یا تر و تازہ فروخت کی جاتی ہیں یہی معاملہ سبزیوں کا ہے۔ ان نقد بیچی جانے والی فصلوں Cash Crops سے بڑی آمدنی حاصل ہوتی ہے، لیکن بعض اہلِ حدیث علماء فرماتے ہیں کہ عہدِ نبویؐ میں صرف گندم، جَو، کھجور اور کشمش وغیرہ پر عشر لیا جاتا تھا اور سبزیوں پر نہیں لیا جاتا تھا۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جو خوراک خشک ہونے کے بعد ذخیرہ میں رکھی جا سکے صرف اُسی پر عشر ہے۔ گنّے، کپاس، سبزی، ترکاری وغیرہ پر اس لحاظ سے عشر نہیں ہوگا۔

اسی طرح اخراجاتِ کاشت اور مصنوعی کھاد، ٹیوب ویل وغیرہ پر جو کچھ صرف آتا ہے یا حکومت مالیہ یا آبیانہ وصول کرتی ہے، یہ عشر کی ادائگی سے پہلے پیداوار میں سے وضع ہو سکتا ہے یا نہیں، اس میں صحیح مسلک کیا ہے؟ بعض جدید آلات و وسائلِ زراعت پر کثیر رقم خرچ ہو جاتی ہے

جو پوری پیداوار سے بھی کئی گنا زیادہ ہوتی ہے۔ کیا عشر محسوب کرتے وقت اس کا لحاظ رکھا جاسکتا ہے ؟

ان امور پر اگر قرآن و حدیث اور فقہی اقوال کی روشنی میں بحث کر کے قابل ترجیح مسلک جو آپ کی تحقیق میں ہو اُسے واضح کر دیا جائے اور ترجمان میں شائع ہو جائے تو رفقاء و قارئین کے لیے افادیت و اطمینان کا باعث ہو گا۔

جواب : امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر اُس پیداوار پر عشر واجب ہے جو قصداً زمین سے اُگائی گئی ہو اور بالکل بے قیمت اور ناقابلِ فروخت نہ ہو۔ بعض دوسرے فقہاء و محدثینؒ نے بعض خاص قسم کی زرعی اجناس پر بعض خاص شرائط و صفات کے ساتھ عشر کو واجب قرار دیا ہے۔ مثلاً وہ بطور غذا استعمال ہوں اور انہیں سکھا کر محفوظ کیا جاسکتا ہو۔ بعض نے اُن کی تعداد چار یا اس سے زیادہ مقرر کر کے اُن کی نام بنام فہرست مقرر فرمادی ہے۔ میں نے جہاں تک غور کیا ہے امام ابوحنیفہؒ کا مسلک قابلِ ترجیح ہے اور اُس کے حق میں کتاب و سنّت سے قوی دلائل موجود ہیں جس کا اعتراف بعض قدیم و جدید غیر حنفی اصحاب نے بھی کیا ہے۔ یہ دلائل بالاختصار درج ذیل ہیں :

۱۔ قرآن میں زرعی پیداوار میں سے انفاق فی سبیل اللہ کا حکم عمومی انداز میں دیا گیا ہے مثلاً فرمایا گیا :

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا	اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جو مال تم
أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا	نے کمائے ہیں اور جو ہم نے زمین سے
كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا	تمہارے لیے نکالا ہے، اس میں سے

لَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ (البقرہ ۔ ۲۶۷)	بہتر حصہ راہِ خدا میں خرچ کرو۔
وَهُوَ الَّذِىْٓ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّغَيْرَ مَعْرُوْشٰتٍ وَّالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا اُكُلُهٗ وَالزَّيْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَّغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۭ كُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ ۔ (الانعام ۔ ۱۴۱)	وہ اللہ ہی ہے جس نے طرح طرح کے باغ اور تاکستان اور نخلستان پیدا کیے، کھیتیاں اگائیں جن میں طرح طرح کے ماکولات حاصل ہوتے ہیں، زیتون اور انار کے درخت پیدا کیے جن کے پھل صورت میں مشابہ اور مزے میں مختلف ہوتے ہیں۔ کھاؤ ان کی پیداوار جب کہ یہ پھلیں اور اللہ کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو۔

اِن آیات میں نہ صرف حکم عام ہے، بلکہ یہاں صراحت کے ساتھ ہر طرح کی پیداوار، باغات، بیلوں، انگوروں، زیتون اور انار کا ذکر ہے۔ بلاشبہ اگر کوئی حدیث صحیح ایسی موجود ہوتی جو اس عموم میں تخصیص پیدا کر دیتی تو تعمیلِ حکم اسی کے مطابق ہوتی، مگر ایسی کوئی حدیث وارد نہیں اور جو ہیں اُن کی سند قوی نہیں ہے۔ حافظ ابن الحجرؒ نے التلخیص الجبیر میں پہلے یہ روایت حضرت معاذؓ سے بیان کی ہے جو دار قطنیؒ، حاکمؒ اور بیہقیؒ نے نقل کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ککڑی، تربوز، انار اور سبزیوں میں عشر معاف فرمایا ہے"۔ اس کے بعد حافظ موصوف لکھتے ہیں کہ اِس روایت میں ضعف اور انقطاع ہے، یعنی سند میں اتصال نہیں ہے۔ پھر ترمذی سے سبزیوں، بیلوں کے متعلق اس مضمون کی حدیث نقل کرنے کے بعد خود امام ترمذیؒ

کا قول درج کرتے ہیں کہ :

لیس یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب شیئ یعنی فی الخضروات ۔

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سبزیوں، بیلوں وغیرہ کے باب میں کوئی حدیث صحیح مروی نہیں) ۔

سورہ بقرہ آیت ۲۶۷ کی تفسیر میں امام رازیؒ لکھتے ہیں :

ظاھر الاٰیۃ یدل علی الزکوٰۃ فی کل ما تنبت الارض علی ما ھو قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ واستدلالہ بھذہ الاٰیۃ ظاھر جدًا الا ان مخالفیہ خصصوا عموم ھذہ الاٰیۃ بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس فی الخضروات صدقۃ ۔	اس آیت کے ظاہری الفاظ ہر اُس پیداوار پر زکوٰۃ (عشر) کو واجب قرار دیتے ہیں جو زمین سے اُگے۔ یہی ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور اُن کا استدلال اس آیت سے بالکل واضح اور ظاہر ہے، مگر ان سے اختلاف کرنے والوں نے اس آیت کے عموم کو اس حدیث سے خاص کیا ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ سبزیوں میں صدقہ واجب نہیں ۔

٭ ٭ ٭

استاد یوسفؒ القرضاوی نے اپنی کتاب " فقہ الزکوٰۃ " جلد اوّل صفحہ ۳۵۵ پر امام رازیؒ کا یہ تفسیری قول نقل کرنے کے بعد اس کے آخری فقرے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے :

" لیکن سبزیوں کے بارے میں اس حدیث کا درجہ صحت کے اعتبار سے

ایسا نہیں ہے کہ یہ آیت کے عموم میں تخصیص کر سکے، اس لیے ابو حنیفہؒ کا استدلال نہایت واضح و ظاہر ہے جیسا کہ امام فخر الدین رازیؒ نے کہا ہے"۔

فقہ الزکوٰۃ کے اس مقام پر مختلف مذاہب کے مابین محاکمہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"عشر کے معاملے میں سب سے اولیٰ اور قابلِ ترجیح مسلک ابو حنیفہؒ کا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، مجاہدؒ تابعیؒ، حمادؒ، داؤدؒ ظاہریؒ اور ابراہیمؒ نخعی کا مذہب بھی یہی ہے کہ جو کچھ زمین سے اگایا جائے اُس پر عشر ہے۔ کتاب و سنت کے عمومی نصوص اسی کی تائید کرتے ہیں اور یہ زکوٰۃ کے احکام و قوانین کے موافق ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حکمتِ تشریع کے خلاف ہے کہ جَو اور گیہوں کاشت کرنے والے پر تو عشر ہو اور مالٹے، آم اور سیبوں کے باغات پر عشر نہ ہو۔ جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے جن میں صرف چار خوردنی اجناس تک عشر کو محدود کیا گیا ہے، اُن میں سے کوئی حدیث بھی جرح اور تنقید سے محفوظ نہیں ہے۔ ان میں سے بعض کی سند منقطع یا ضعیف ہے یا یہ مرفوع نہیں، بلکہ کسی صحابی تک موقوف ہیں (دیکھیے المرعاۃ علی المشکوٰۃ) اگر انہیں صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو ابن الملکؒ اور دوسرے علماء نے اُن کی یہ تاویل کی ہے کہ عہدِ نبویؐ میں وہاں یہی چار اجناس پائی جاتی تھیں۔ اس لیے اس تعداد میں حصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی و اتفاقی ہے۔ (دیکھیے المرقاۃ)"۔

مالکی فقیہ ابن العربیؒ نے اپنی کتاب "احکام القرآن" میں ابوحنیفہؒ کے مذہب کی تائید کی ہے۔ اپنی تصنیف عارضہ الاحوذی شرح سنن الترمذی میں فرماتے ہیں:

اقوی المذاهب فی المسالة مذهب ابی حنیفة دلیلاً و احوطها للمساکین واولاها قیاماً لشکر النعمة وعلیه یدل عموم الایة و الحدیث ۔

عشر کے مسئلے میں دلائل کے لحاظ سے قوی ترین اور مساکین کے حق میں محتاط ترین مذہب ابوحنیفہؒ کا ہے شکرانۂ نعمت کی ادائیگی کے اعتبار سے بھی سب سے افضل مسلک یہی ہے اور قرآن وحدیث کے عمومی احکام اسی پر دلالت کرتے ہیں۔

ابن عربیؒ نے آگے چل کر الانعام ۱۴۱ کے تحت بھی امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی حمایت میں تفصیلاً کلام کیا ہے اور دوسرے مذاہب کا رد کیا ہے جس کا ایک مختصر ٹکڑا درج ذیل ہے:

"ابوحنیفہؒ نے اس آیت کو آئینے کی طرح سامنے رکھا ہے اور مشاہدۂ حق سے کام لے کر ہر پیداوار میں عشر کو واجب قرار دیا ہے خواہ وہ غذا کے کام آئے یا نہ آئے، ذخیرہ میں محفوظ ہو سکے یا نہ ہو سکے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنے عمومی ارشادِ گرامی میں یہی فرمایا ہے کہ فیما سقت السماء العشر ..... (جس کھیتی کو بارش سیراب کرے اُس میں عشر ہے اور جسے رہٹ سے سینچا جائے اس میں نصف

عشر ہے "

پوری بحث ابن عربیؒ کی اصل کتاب میں قابلِ ملاحظہ ہے۔

اس کے بعد فقہ الزکوٰۃ کے مصنف لکھتے ہیں :

"سبزیوں میں عشر نہ ہونے والی حدیث ضعیف ہے جیساکہ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں، الہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں اور طبرانیؒ نے المعجم الاوسط میں واضح کیا ہے۔ یہ حدیث کسی لحاظ سے حجت و سند نہیں، چہ جائیکہ اس کے بل پر نصوصِ قرآنی اور احادیث صحیحہ میں تحدید و تخصیص کی جا سکے۔ پھر فقہائے حنفیہ کے نزدیک ان احادیث کی دوسری توجیہ اور احتمال بھی ممکن ہے، مثلاً یہ کہ عاملینِ زکوٰۃ کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ سبزیوں، خربوزوں وغیرہ کا ناپ تول کر سکیں اور اُن کا عشر وصول کر سکیں کیونکہ اس سے پہلے ہی یہ اشیاء ضائع اور تلف ہو جائیں گی "

دوسرے الفاظ میں مصنف کا مطلب یہ ہوگا کہ اِن چیزوں کا وزن اور اُن کی قیمت اگر متعین ہو سکے تو اُن کا عشر عاملین و مصلحین کے ذریعے سے واجب الوصول ہوگا؛ چنانچہ آگے اسی بحث میں یحییٰ بن آدمؒ کی کتاب الخراج اور دوسرے حوالوں سے امام زہریؒ، عطاءؒ الخراسانی، امام شعبیؒ اور بعض دیگر اصحاب کا مسلک بھی یہی بیان کیا گیا ہے کہ اس قسم کی ترکاریوں اور پھلوں کی قیمت لگائی جائے گی اور اُس پر صدقہ وصول ہوگا۔ اگر ان چیزوں کی خرید و فروخت ہو تو اُن کو مالِ تجارت شمار کر کے اُن پر ڈھائی فیصد زکوٰۃ بھی لی جا سکتی ہے، جیساکہ کتاب الخراج میں درج بیشتر اقوال سے معلوم ہوتا ہے، لیکن جناب یوسف القرضاوی نے یہ موقف

اختیار کیا ہے کہ یہ اموال چونکہ زرعی و ارضی پیداوار ہیں اس لیے اُن پر عشر یا نصف عُشر واجب ہونا چاہیئے۔ اس مسلک کے حق میں بعض اقوال سلف سے بھی نقل کیے گئے ہیں۔ راقم عاجز کا رجحان بھی اس دوسرے مسلک کے حق میں ہے، البتہ اس کی مزید تفصیل میرے نزدیک یہ ہوگی کہ جو شخص کھیتی یا باغ کا مالک ہے یا مزارعت، بٹائی وغیرہ کے لیے اصول پر پیداوار میں حصہ دار ہے، وہ اگر پیداوار یا پھل بیچے تو اپنی پیداوار پر ۱/۱۰ یا ۱/۲۰ ادا کرے، جس نے اجارے پر زمین یا باغ لیا ہے وہ زر اجارہ وضع کر کے باقی آمدن پر عشر یا نصف عشر دے اور مالک نے جو رقم بطور اجارہ لی ہے اس کا عشر مالک دے، لیکن زمین یا درخت وغیرہ کے ثمرات کی ایک مرتبہ خرید و فروخت ہونے کے بعد جب وہ بازار میں دوبارہ مالِ تجارت کے طور پر فروخت ہوں تو اُن پر ڈھائی فیصد تجارتی زکوٰۃ ہوگی۔

ہمارے ہاں کے بعض اہلِ حدیث علماء نے بھی اجناس اربعہ (جَو، گیہوں، انگور، کھجور) کے علاوہ دیگر زرعی پیداوار، مثلاً گنّہ، کپاس، چنا وغیرہ پر عشر لازم قرار دیا ہے اور بعض نے پھل، سبزیوں کو بھی شامل کیا ہے۔ فتاویٰ ثنائیہ جلد اوّل، کتاب الزکوٰۃ میں اس طرح کے متعدد فتوے موجود ہیں۔ مولانا عبید اللہ مبارکپوری کے نزدیک گنّے، مٹر، چنے وغیرہ میں عشر ہے۔ مولانا ابو القاسمؒ بنارسی کا فتویٰ ہے کہ گنّے میں عشر یا نصف عشر واجب ہے جس کی تصدیق مولانا ثناء اللہ صاحب نے بھی کی ہے۔ مولانا عبد اللہ روپڑی کے نزدیک عشر چار اشیاء میں منحصر نہیں کیونکہ ابوداؤد، باب فی حکم ارض الیمن میں روئی کی پیداوار

پر عُشر لینے کا ذکر موجود ہے۔ اسی طرح دھان، مکئی، چنا، گنا وغیرہ پہ اُن کی تحقیق میں عشر ہے۔ اس فتوے سے مولانا شمس الحق عظیم آبادی اور مولانا عبدالرؤف نے اتفاق کیا ہے۔ مولانا شرف الدین کے ایک الگ فتوے کے مطابق ہر قسم کے غلّے اور ہر قسم کے پھل، آم، انار، سیب، سنگترہ، امرود وغیرہ میں بھی عشر یا نصف عشر ہے۔ مفصّل بحث کے آخر میں فرماتے ہیں:

"پس ثابت ہوا کہ ادلّہ صحیحہ سے ہر پیداوار میں عشر یا نصف عشر ہے اور خضروات کے ادلّہ سے کوئی بھی صحیح نہیں اور قرآن اور احادیث صحیحہ مذکورہ کے خلاف بھی ہیں، لہٰذا اُن پر عمل باطل، اور بالفرض صحت بھی تسلیم کی جائے تو خضروات سے مراد ساگ، پات، کدو وغیرہ ہیں جو اپنے کھانے کے لیے ایک دو کیاری بوئی جائے، یہ مراد ہے یہ نہیں کہ کھیتوں کے کھیت کئی کئی جگہ ایکڑ یا مربع جس سے ہزار ہا روپیہ کی پیداوار ہو وہ مستثنیٰ ہیں، ہرگز نہیں، یہ نقل، عقل دونوں کے خلاف ہے اور گوبھی، گاجر، مولی، شلجم، چقندر، آلو، شکر قند وغیرہ تربوز، خربوزہ سے ہزار ہا روپیہ حاصل ہوتا ہے۔"

(فتاویٰ ثنائیہ، جلد اوّل، صفحہ ۴۵۷ تا ۴۶۰)۔

مولانا عطاء اللہ حنیف صاحب نے سنن نسائی کے حواشی میں جو بحث کی فرمائی ہے، اس میں بھی مذکورہ بالا نقطۂ نظر کی تائید غالب دکھائی دیتی ہے۔

جہاں تک کھیتی باڑی یا باغبانی کی نگرانی، کاشت، کٹائی، کھاد وغیرہ کے اخراجات کا تعلق ہے، فقہائے حنفیہ کے عام فتویٰ کی رُو سے اُن کا پیداوار

یا اُس کی آمدنی سے وضع کرکے بقیہ پر عشر دینا جائز نہیں، بلکہ جملہ پیداوار پر عشر ادا کرنا لازم ہے۔ یہ مسئلہ اکثر حنفی کتب میں مذکور ہے۔ حوالے کی حاجت نہیں۔ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ کی تصریح کے مطابق شوافع کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ جلد اوّل، صفحہ ۶۱۷ پر مصنف لکھتے ہیں:

یحرم اعطاء اجر الحصادین قبل اخراج الزکوٰۃ علی المعتمد۔ — کٹائی کے اخراجات عشر کی ادائیگی سے پہلے ادا کرنا ممنوع ہے۔

ابن حزمؒ نے المحلّیٰ (جلد ۵، صفحہ ۲۵۸) میں جو بحث کی ہے، اُس میں بھی یہی ثابت کیا ہے کہ کاشت کرنے، فصل کاٹنے اور صاف کرکے دانہ نکالنے، زمین کھودنے، کھاد ڈالنے اور اس قسم کے دوسرے اخراجات کو عشر کی ادائیگی سے قبل منہا کرنا جائز نہیں اور امام مالکؒ، شافعیؒ، ابو حنیفہؒ اور فقہائے ظاہریہ کا مسلک یہی اُنھوں نے بیان کیا ہے۔

جدید آلاتِ زراعت، ٹریکٹر، تھریشر، ٹیوب ویل وغیرہ کا بھی یہی حکم ہوگا کہ اُن کی قیمت یا کرائے کو پیداوار سے وضع نہیں کیا جائے گا، ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ عام کسان کے ہل، بیل اور اُس نے جو کنواں کھودا ہے اُس کی محنت اور معاوضے کو بھی وضع نہ کیا جائے۔ ٹیوب ویل یا کنویں کے اخراجات یا نہری زمین کے آبیانہ کو عشر سے قبل اس لیے بھی کم کرنا جائز نہیں کہ شریعت نے اس طرح کی مصنوعی اور محنت طلب آبپاشی کے لیے پہلے ہی عشر میں رعایت دے کر اُسے نصف کر دیا ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہم نے ٹیوب ویل یا ٹریکٹر پر ۵۰ ہزار یا ایک لاکھ خرچ کیا ہے، تو جب تک یہ خرچ پورا نہ ہو عشر کیسے دیا جائے؟

یہ ایسی ہی بات ہے۔ جیسے کہا جائے کہ ہم نے زمین ایک لاکھ یا دو لاکھ میں خریدی ہے، جب تک یہ قیمت وصول نہ ہو، عشر کیوں لیا جائے؟ اسی طرح کا بہانہ ایک تاجر بھی کر سکتا ہے کہ میں نے اس دکان یا کارخانے کے لگانے یا بنانے میں اتنا خرچ کیا ہے، اس لیے میرے اموالِ تجارت پر فی الحال زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح اغنیاء محفوظ اور غرباء محروم ہو جائیں گے۔

اسی طرح ایک بڑا زمیندار مشینی ذرائع اور کیمیاوی کھاد استعمال کرتا ہے تو اس سے پیداوار میں افزائش ہوتی ہے یا وقت اور محنت کی بچت ہوتی ہے۔ چھوٹا کاشت کار اپنے ہاتھ پاؤں اور جانور استعمال کرتا ہے۔ ان میں امتیاز برتنے کے لیے کوئی شرعی یا عقلی بنیاد نہیں ہے، البتہ حکومت کا مالیہ (آبیانہ نہیں) عشر سے پہلے ادا کرنے کی اجازت بعض قدیم فقہاء نے بھی دی ہے اور بعض جدید علماء کا فتویٰ بھی یہی ہے۔ اس کے حق میں دلیل یہ ہے کہ اس کا کوئی تعلق براہِ راست اصلاحِ زمین، اضافۂ پیداوار یا اخراجاتِ کاشت سے نہیں ہے۔ اس لیے عشر محسوب کرنے سے پہلے اسے پیداوار میں سے وضع کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۸ء)

جُرابوں پر مَسح

سوال: رسائل ومسائل حصہ دوم میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ ہر طرح کی جُرابوں پر مَسح کیا جا سکتا ہے، خواہ وہ اُونی ہوں یا سوتی۔ ماہنامہ زندگی، رامپور جنوری ۱۹۶۷ء کے شمارے میں اس سے اختلاف کرتے ہوئے یہ جواب دیا گیا ہے کہ پتلے موزوں پر، خواہ سوتی ہوں یا اُونی، مسح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قرآن اور اعلیٰ درجے کی صحیح حدیث کے خلاف ضعیف حدیث سے رخصت ثابت نہیں ہوتی۔ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی متفق علیہ حدیث میں صرف چمڑے کے موزے پر مسح مذکور ہے، ان کی دوسری حدیث میں جورَبین کا لفظ زائد ہے اور اسے ائمۂ حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے۔

بعض حوالے دے کر یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ جورَب خُف ہی کی ایک قسم ہے اور خُف چمڑے کا ہوتا ہے اور جورَب بھی چمڑے کا ہوتا ہے، اس لیے یا تو چمڑے کے موزے پر مسح جائز ہو سکتا ہے یا پھر جراب پر مسح کا جواز صرف اس صورت میں پیدا ہوگا جب اس پر کوئی ایسی قید لگا دی جائے جو اُس کو خُف کا قائم مقام بنا دے۔ اس کے بغیر جراب پر مسح ناجائز ہوگا۔

'زندگی' کے شمارۂ مذکورہ میں جو بحث درج ہے اور جو سوالات

و اعتراضات اٹھائے گئے ہیں، اُن پر تشفی اور اطمینان حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ "ترجمان" میں اس مسئلے پر دوبارہ اظہارِ خیال کیا جائے اور مطلق مسح علی الجوربین کے حق میں کوئی قولِ سلف موجود ہو تو اسے بھی نقل کر دیا جائے۔

جواب: اس مسئلے پر اہلِ سنت کا تقریباً اتفاق ہے کہ چمڑے کے موزے پر مسح جائز ہے۔ جہاں تک جُراب یا غیر چرمی موزوں کا تعلق ہے، اُن پر مسح کے لیے بالعموم فقہاء نے بعض شرائط عائد کی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ موٹے ہوں، گف اور گاڑھے ہوں، واٹر پروف ہوں اور اُن پر جوتے کے بقدر چمڑا چڑھا ہوا ہو، لیکن سلف میں بعض حضرات ایسے بھی ہیں جن کے نزدیک مطلقاً ہر اُس غلاف پر مسح جائز ہے جو پاؤں پر ہو۔ امام ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ اور امام ابن حزمؒ کا یہی مسلک ہے۔ امام ابن تیمیہؒ کے فتاویٰ جلد دوم میں ان کا ایک فتویٰ موجود ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ صحیح تر قول کے مطابق جرابوں پر مسح جائز ہے، خواہ اُن پر چمڑا ہو یا نہ ہو، خواہ وہ اُونی ہوں یا سوتی۔ کُتبِ سُنن میں جن احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جُرابوں پر مسح فرمانا مذکور ہے، اُن کے متعلق ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"ان کا مضمون خواہ محدثین کے معیار کے مطابق ثابت نہ ہو، تب بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے۔ مسح کی حاجت دونوں میں یکساں ہے اور جب مسح کی حکمت و ضرورت دونوں صورتوں میں مساوی ہے، تو اُن کے مابین امتیاز قائم کرنا دو متماثل چیزوں کے درمیان تفریق پیدا کرنے کے مترادف ہے جو خلافِ عدل ہے۔"

اسی طرح وہ اس فرق کو بھی غیر اہم قرار دیتے ہیں کہ چمڑا زیادہ پائدار ہوتا ہے یا اس میں پانی سرایت نہیں کرتا۔ اس کے برعکس اُن کے نزدیک جُراب میں پانی کا جذب ہونا اور اندر تک نفوذ کرنا طہارت کے پیش نظر اولیٰ اور زیادہ لائق اعتبار ہے۔ اسی طرح جرابوں کا پتلا یا ڈھیلا ہونا یا بندش کا محتاج ہونا بھی ان کے نزدیک باعثِ مضائقہ نہیں۔

حافظ ابن قیمؒ نے تہذیب سنن ابی داؤد میں احادیثِ مسح پہ بحث کرتے ہوئے یہی موقف اختیار کیا ہے۔ اُنہوں نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ ان احادیث کی سند قوی نہیں ہے، لیکن اس کے مختلف جواب دیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ جرابوں پہ مسح کے جواز کا انحصار فقط مرفوع احادیث پہ نہیں ہے، بلکہ تیرہ صحابۂ کرام کا عمل بھی اس کی تائید میں موجود ہے؛ چنانچہ امامؒ احمد بن حنبل کے عدل و انصاف کا ثبوت یہ ہے کہ ان احادیث کو معلول قرار دینے کے باوجود انہوں نے صراحت کے ساتھ جرابوں پہ مسح کو جائز ٹھیرایا ہے۔ ان کے قول کی بنیاد عملِ صحابہ اور صریح قیاس پر ہے۔ جَوْرَبَین اور خُفَّین کے مابین کوئی مؤثر فرق نہیں ہے جس پہ حکمِ شرعی کا دار و مدار ہو۔ ابن قیمؒ کی بحث طویل ہے جس میں انہوں نے جُرابوں پہ عائد کردہ شروط پہ تنقید کی ہے اور مسح علی الجَوْرَبَین والی حدیث پہ روایت یا درایت کے لحاظ سے وارد کردہ اعتراضات کو رد کیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ دلچسپ تعریض بھی اُنہوں نے کی ہے کہ احادیث میں "خُفَّیْن" کے ساتھ "جَوْرَبَیْن" کے اضافے کو بعض اصحاب غیر مقبول قرار دیتے ہیں، حالانکہ اُن کا اپنا حال یہ ہے کہ جو اضافہ اُن کے فقہی مسلک کو تقویت پہنچائے، اُسے بلا تامل قبول کر لیتے ہیں پھر فرماتے ہیں: الانصاف ان تکتال لمنازعک

بالصاع الذی تکتال بہ لنفسك" (انصاف کی بات یہ ہے کہ آپ مخالف کے لیے بھی اُسی پیمانے سے ناپیں جس سے اپنے لیے ناپتے ہیں۔ لینے اور دینے کے پیمانے جُدا جُدا نہ رکھیں)۔

ابن حزمؒ نے بھی محلّٰی میں مفصّل بحث کر کے اور ساری احادیث کو نقل کر کے اسی مسلک کو صحیح قرار دیا ہے کہ پاؤں پر جو شے بھی پہن یا لپیٹ لی جائے گی، اُس پہ مسح جائز ہوگا، خواہ وہ چمڑا ہو یا اُونی یا سُوتی یا دوسری قسم کا کپڑا ہو۔ ان اقوال و آراء کی موجودگی میں اگر کوئی شخص فقہاء کی بیان کردہ قیود سے اختلاف کرے اور موزوں یا جرابوں پر علی الاطلاق مسح کو جائز سمجھے، تو اُس کی بات کو آسانی کے ساتھ رد نہیں کیا جاسکتا۔

اس کے بعد اب میں چند گزارشات مزید پیش کرتا ہوں۔ پہلی بات یہ ہے کہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی حدیث مسح علی الجوربین کو جسے امام ترمذیؒ نے "حسن صحیح" قرار دیا ہے محض اس بنا پر معلّل نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اس دوسری حدیث سے معارض ہے جس میں اُنہوں نے "خُفّین" کا ذکر کیا ہے۔ یہ تعارض و اضطراب تو اس صورت میں قابلِ تسلیم ہوتا جبکہ مسح کا واقعہ محض ایک آدھ مرتبہ پیش آنے والا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ طہارت اور وضو تو روزمرہ کا کثیر العمل فعل ہے۔ اس لیے خُفّین اور جَورَبین دونوں پر مسح کی ضرورت متعدد مرتبہ پیش آسکتی ہے۔ پھر حضرت مغیرہؓ ایک مدّت دراز تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے ہیں۔ اس لیے یہ کیوں نہ سمجھا جائے کہ اُن کی مختلف روایات مختلف مواقع کا عمل بیان کرتی ہیں۔ جرابوں پر مسح سے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض دوسری قولی و فعلی احادیث بھی مروی ہیں جو مطلقاً جواز پر دلالت

کرتی ہیں، اس لیے جراب کو خواہ مخواہ خُف سے ملحق کر کے اُس کے تابع کرنا اور استنباطِ احکام کے لیے جراب میں چمڑے کی صفات و خصائص تجویز کرنا کوئی ضروری اور لازمی امر نہیں ہے۔

وضاحتِ مدعا کے لیے یہاں میں ایک مثال دیتا ہوں۔ چاندی اور سونے کا نصاب الگ الگ حدیثوں میں بیان ہوا ہے۔ مگر چاندی کے نصاب سے متعلق احادیث صحیح ترین سند سے مروی ہیں اور سونے کے نصاب والی حدیث کی سند نہایت ضعیف ہے۔ صحاح میں سے صرف سُنَنِ ابی داؤد میں بیس دینار سونے کا نصاب مذکور ہے لیکن اِس روایت کے راوی مجروح ہیں۔ اس کے باوجود امت کی اکثریت دونوں پہ الگ الگ عمل کرتی ہے۔ حالانکہ نصاب سے کم تر مقدار کا استثنا بھی ایک رخصت ہی ہے، جس طرح مسح ایک رخصت ہے اور مسئلہ نصاب کا تعلق زکوٰۃ جیسی اہم عبادت کی ادائیگی سے ہے۔ اگر سونے کے نصاب پر مشتمل روایت کو معمول بہ نہ بنایا جائے، تو زکوٰۃ دیے بغیر قرآنی وعید کے مطابق سونے کا ایک تار رکھنا بھی جہنم کا مستحق بنا دے اور اگر سونے کو چاندی پہ قیاس کیا جائے (جس طرح جراب کو چرمی موزے پر قیاس کیا جاتا ہے) تو ایک تولہ سونے پہ بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگر جراب اور خف دونوں پہ مسح کی رخصتوں کو الگ الگ اور مستقل مان لیا جائے، تو پھر ان کا موٹا یا پتلا ہونا احکام پہ اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ کسی شے کا دبیز یا رقیق ہونا اضافی اوصاف ہیں جن کا نوع یا جنس سے کوئی تعلق نہیں۔ جس طرح چمڑا بہرحال چمڑا ہے، اُسی طرح اُون بہرحال اُون ہے، خواہ موٹی ہو یا پتلی۔ آخر آج کل کے جس طرح کے باریک اور ملائم چمڑے کے پاتابے بعض حضرات پہن کر مسح

کرتے ہیں۔ اگر اُن پر مسح جائز ہے، تو اُون یا سوت یا نائیلون کی جرابوں پر مسح کیوں ناجائز ہے؟

یہ بات بھی صحیح نہیں ہے کہ خُف اور جراب دونوں چمڑے کی ہوتی ہیں۔ عرفِ عام کے مطابق خُف کا اطلاق چمڑے کے موزے پر ہوتا ہے اور لفظ جَورَب کا استعمال دوسری جرابوں کے لیے ہوتا ہے، لیکن لسان العرب، قاموس، تاج العروس، سب میں خُف اور جَورَب کے معنی لفافۃ الرِجل بیان کیے گئے ہیں، یعنی وہ شے جس میں پاؤں ملفوف ہو۔ چمڑے کا ہونا یا نہ ہونا دونوں کے حقیقی لغوی مفہوم میں قطعاً شامل نہیں ہے۔ جَورَب کا چمڑے سے ہونا تو درکنار خُف کا چرمی ہونا بھی اہلِ لغت کے ہاں کوئی مسلّم امر نہیں۔ تاج العروس اور لسان العرب میں یہ بھی لکھا ہے کہ جَورَب فارسی لفظ گورب کا معرّب ہے اور گورب کے معنی فارسی لغات میں پشم یا نمدے کی جراب کے لکھے ہیں۔ عربی میں جس طرح خُف پر جورب کا اطلاق ہوسکتا ہے، اسی طرح بالعکس جَورب پر بھی خُف کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ امام دولابیؒ نے اسماء والکنیٰ میں حضرت انسؓ کے متعلق ایک روایت بیان کی ہے، جسے ابن حزمؒ نے بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے اُونی جرابوں پر مسح کیا اور فرمایا: انهما خفان ولكنهما من صوف (یہ بھی خُف ہیں لیکن اُون کے بنے ہوئے ہیں)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اُونی جراب کو حضرت انسؓ نے خُف ہی کی ایک قسم شمار کیا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ خُف تو نہیں، البتہ ثخین یا صفیق ہونے کی بنا پر یہ خُف کے مانند ہیں اور اس صفت سے متصف ہونے کے باعث ان پر مسح جائز ہے۔ (ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۸ء)

(۲)

بعض احباب نے اُس فتوے کی جانب مجھے متوجہ کیا ہے جو ماہنامہ "البلاغ" کراچی، جمادی الاولیٰ ۱۳۹۷ھ میں جناب محمد تقی صاحب کے قلم سے "مروّجہ موزوں پر مسح" کے زیرِ عنوان شائع ہوا ہے اور مجھ سے مطالبہ کیا ہے کہ اس میں مولانا مودودیؒ کے ایک جواب مندرجہ "رسائل و مسائل" حصہ دوم کو جس طرح تنقید اور طعن و تشنیع کا ہدف بنایا گیا ہے اُس کا جائزہ لیا جائے؛ چنانچہ ترجمان کے صفحات میں اس "فتویٰ" پر تبصرہ پیش کیا جا رہا ہے۔

"مروّجہ موزوں پر مسح" کے موضوع پر جو کچھ مدیرِ "البلاغ" نے لکھ کر چھاپ دیا ہے اُس میں اگر وہ یہ کہہ دیتے کہ ہر طرح کی جرابوں پہ مسح فقہ حنفی یا کسی دوسرے خاص فقہی مسلک کے مطابق جائز نہیں ہے اور قولِ جواز کو ردّ کرتے ہوئے وہ اپنی تحقیق یا احناف کے اقوال نقل کر دیتے، تو ان کا مقصد حاصل ہو جاتا اور ہمیں بھی اس سے تعرّض کرنے کی حاجت نہیں تھی؛ لیکن جناب محمد تقی عثمانی صاحب نے اس پہ اکتفا کرنے کے بجائے یہ ثابت کرنا بھی ضروری سمجھا ہے کہ "اس مسئلے میں سید ابوالاعلیٰؒ صاحب نے جمہورِ اُمّت سے الگ راستہ اختیار کیا ہے۔" اور ساتھ ہی یہ الزام بھی عائد کیا ہے کہ "یہ اُن بہت سے مسائل میں سے ایک ہے جن میں جناب مودودیؒ کی راہ جمہور سے الگ ہے۔ اگرچہ علامہ ابنِ حزمؒ، ابنِ تیمیہؒ اور ابنِ قیمؒ کی رائے بھی وہی ہے جو مودودیؒ صاحب

کی ہے، مگر یہ ایک سنگین جسارت ہے"؛

"مسئلے کی اصل حقیقت کو پوری طرح سمجھانے کے لیے" سب سے پہلے عثمانی صاحب نے ایک فقہی قاعدہ بیان کیا ہے کہ کسی حدیثِ متواترہ کی موجودگی کے بغیر کسی قرآنی حکم میں کوئی تقیید درست نہیں اور اخبارِ آحاد سے قرآنِ کریم کا نسخ، اُس کی تقیید یا اس پہ زیادتی جائز نہیں۔ عثمانی صاحب نے جس طرح مسح علی الجورَبین کے عدمِ جواز پہ اجماعِ امت کا دعویٰ کیا ہے اُسی طرح اُنھوں نے مذکورہ فقہی اصول بھی اِس طرح بیان کر دیا ہے گویا کہ وہ کتاب وسنّت کی کوئی نص ہے یا اس پر بھی اجماعِ امّت ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس قاعدے کو صرف حنفی فقہاء نے اپنایا ہے اور اُنھوں نے بھی اسے جس شد و مد کے ساتھ اپنی کُتبِ اصول میں ثبت کیا ہے، اپنے اجتہادات و تفریعات میں اُنھوں نے اُس شدت وشان سے اس کی پابندی نہیں کی۔ بے شمار مسائل ایسے ملتے ہیں جن میں حضراتِ حنفیہ نے خبرِ واحد (جس کی سند صحیح یا حَسَن اور بعض اوقات ضعیف ہے) اور قولِ صحابی کو اِس طرح اپنے استنباط کی بنیاد بنایا ہے کہ کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ بھی قرآن کے فلاں عام حکم کی تقیید یا تخصیص ہے۔ جہاں تک دوسرے فقہاء و محدّثین کا تعلق ہے وہ حنفیہ کے اِس قاعدۂ مذکور کو علی الاطلاق صحیح نہیں سمجھتے، نہ اُسے حدیث کے ردّ و قبول کے لیے معیار بناتے ہیں۔ فقہائے حنفیہ نے جہاں اپنا یہ اصول بیان فرمایا ہے بالعموم وہیں یہ واضح کر دیا ہے کہ شافعیہ اور دیگر فقہاء کو اس سے اختلاف ہے۔ مثال کے طور پہ نور الانوار میں نسخ کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے مصنّف فرماتے ہیں:

"قرآنی حکم کے عموم کو جب مقید کیا جاتا ہے یا نصِ قرآنی سے زائد حکم حدیث میں وارد ہوتا ہے، تو ہم اسے نسخ کہتے ہیں اور شافعی رحمہ اللہ تخصیص و توضیح کا نام دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ تقیید و تخصیص صرف متواتر و مشہور حدیث کی بنا پر جائز ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ خبرِ واحد کے ذریعے سے بھی جائز ہے۔"

(نور الانوار ص۲۱۱ مطبع مصطفائی ۱۳۰۵ھ)

امام شافعیؒ نے اپنے اصول فقہ پر جو کتابچہ "الرسالہ" کے عنوان سے تحریر کیا ہے اُس میں بھی الناسخ والمنسوخ کی بحث میں اُنہوں نے اخبارِ آحاد کی مثالیں دی ہیں جن سے قرآنی حکم کے عموم میں تخصیص و تحدید کی گئی ہے، حالانکہ اُن کی سندِ متصل نہیں اور بعض راوی بھی مجہول ہیں۔ مثلاً لا وصیۃ لوارث (وارث کے حق میں وصیت جائز نہیں) کی سند ملاحظہ ہو:

اخبرنا سفیان عن سلیمان الاحوال عن مجاھد ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا وصیۃ لوارث۔

اس روایت کو حنفیہ نے بھی اُسی طرح اپنا ماخذِ اجتہاد و تشریع بنایا ہے جس طرح دوسروں نے بنایا ہے اسی پر کیا موقوف ہے، قاتل کا مقتول کے ورثے سے محروم ہونا، سونے کا نصاب بیس مثقال ہونا، والدین پر قتلِ اولاد کا قصاص نہ ہونا، غرض اس طرح کے متعدد مسائل ایسے ہیں کہ جن روایات سے یہ مستنبط ہیں وہ سب کی سب نہ صرف خبرِ واحد کی تعریف میں آتی ہیں، بلکہ محدثانہ معیار کے مطابق اُن کی سند بھی قوی نہیں، مگر جملہ فقہاء و محدثین (بشمول احناف) نے اس طرح کی

روایات کو اپنے مسائل کا ماخذ و مبنیٰ بنایا ہے، حالانکہ حنفیہ کے بیان کردہ قاعدے کے مطابق ان سے قرآن مجید کے عام حکم کی تخصیص ہوتی ہے۔ ان احادیث کو معمول بہا بنانے کے بعد اس امر کی چنداں اہمیت نہیں رہتی کہ فقہا ان پر انحصار کی کیا توجیہہ و تاویل بیان فرماتے ہیں۔ مثلاً وہ فرماتے ہیں کہ جو احکام ان سے ماخوذ ہیں، وہ نص قرآنی سے دلالۃً بھی ثابت ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ روایات گو آحاد ہیں، تاہم ایک زمانے میں آکر یہ مشہور و مستفیض ہو گئیں یا انہیں امت کی تلقی بالقبول حاصل ہو گئی، اس لیے اب ان سے قرآنی حکم کی تقیید اور احکام فقہ کی تفریع جائز ہو گئی، مگر اس پر بھی یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جس عہد میں مذاہبِ فقہیہ کی باقاعدہ تدوین نہیں ہوئی تھی اور جب ان مرسل و منقطع روایات کو شہرت و استفاضہ کا درجہ نہیں ملا تھا کیا اُس زمانے میں مسلمانوں کے لیے یہ امر ناجائز و ممنوع تھا کہ وہ انہیں احکام کی بنیاد بناتے؟ اگر ایسا تھا تو ان احادیث کو علمائے امت میں عام مقبولیت کیسے حاصل ہو گئی؟

حنفیہ نے نسخُ القرآن بالسنّۃ کے معاملے میں اپنا خاص نظریہ بیان کرنے کو تو کر دیا ہے، مگر عمل کی دنیا میں ہر قدم پر اس کی پابندی سختی سے نہیں کی گئی اور اس بات کو بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ احناف کے اس قاعدۂ کلیّہ سے نہ صرف شافعیہ بلکہ دوسرے ائمہ کو بھی اختلاف ہے۔ فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت میں نسخ و تخصیص پر کلام کرتے ہوئے مولانا محب اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ:

"حنفیہ کے نزدیک کتاب اللہ کی تخصیص خبرِ واحد سے جائز نہیں، اسی طرح سنّتِ متواترہ کی تخصیص بھی خبرِ واحد سے جائز نہیں جب تک کہ تخصیص کے حق میں دلالت و ثبوت کے لحاظ سے کوئی پیشگی قطعی نص

موجود نہ ہو"

پھر فرماتے ہیں :

واجاز الباقون من علماء الاصول مطلقاً سواء خص بقطعي قبله ام لا ۔ (المطبعة الاميرية مع المستصفى ج ۲، ص ۳۴۹)

باقی علمائے اصول نے خبرِ واحد کے ذریعے سے قرآنی حکم کی تخصیص مطلقاً جائز قرار دی ہے خواہ اس تخصیص کے لیے پہلے سے قطعی نص موجود ہو یا نہ ہو ۔

کسی صاحب کو اگر اصولِ فقہ پہ کوئی کتاب یا مضمون لکھنا ہو تو وہ اس میں جس قدر چاہیں دادِ تحقیق دے سکتے ہیں اور حضراتِ حنفیہ کے اس منفرد قاعدے کی تشریح و تائید کر سکتے ہیں، لیکن محض جرابوں پر مسح کے سلسلے میں کسی فرد کی رائے کو رد کرنے کے لیے اتنی تمہید باندھنا اور یہ کہنا کہ چمڑے کے موزوں پہ مسح کے حق میں بھی اگر دو تین ہی حدیثیں ہوتیں، تب بھی ان کی بنا پہ قرآن مجید کے حکم میں کوئی تقیید درست نہ ہوتی کیونکہ اخبارِ آحاد سے قرآن پہ زیادتی جائز نہیں ہوتی یا قرآن کا نسخ جائز نہیں ہوتا۔ دینی مسائل کی تفہیم و تبیین کا یہ کوئی صحیح طریقہ نہیں ہے۔ عربی مدارس کے طلبہ و اساتذہ ممکن ہے کہ اس سے مستفید و لطف اندوز ہوں لیکن ایک عام قاری یہ پڑھ کر الجھن اور وحشت میں مبتلا ہو گا کہ دو تین حدیثوں سے تو قرآن منسوخ نہیں ہوتا نہ اس پہ زیادتی جائز ہوتی ہے، مگر بہت ساری حدیثیں مل جائیں تو اُن کے بل پہ یہ زیادتی جائز ہو جاتی ہے۔ کاش کہ لفظ "زیادتی" کے بجائے "ابزادی"، اضافہ یا زیادت جیسے الفاظ ہی استعمال کیے جاتے۔ خبرِ واحد اور اخبارِ آحاد کی اصطلاحات بھی ہر

شخص بآسانی نہیں سمجھ سکتا۔ نہ عثمانی صاحب نے خود بتایا ہے کہ ان کا مفہوم ان کے اپنے ذہن میں کیا ہے؟ خبرِ واحد کا اطلاق ہر اُس حدیث پر ہوتا ہے جو غیر متواتر ہو، خواہ اس کی سند صحیح ہو اور وہ دو تین نہیں، بلکہ اس سے زائد سندوں اور طریقوں سے کیوں نہ مروی ہو۔ اور متواتر حدیث وہ ہے جسے ہر مرحلے اور ہر زمانے میں اتنے کثیر التعداد راویوں نے نقل کیا ہو جن کے متعلق عادتاً اور فطری اعتبار سے یہ تصور کرنا محال ہو کہ اُنہوں نے جھوٹی یا غلط روایت بیان کرنے پر اتفاق اور ایکا کر لیا ہو گا۔ نیز حدیث کا مضمون کسی محسوس و مسموع اور قابلِ مشاہدہ امر پر مشتمل ہو۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو صحاح بلکہ صحیحین کی اکثر و بیشتر احادیث جو احکامِ شریعت سے متعلق ہیں اور عبادات و معاملات کی جزئیات و تفصیلات متعین کرتی ہیں، وہ سب غیر متواتر اخبار آحاد ہیں، اُن پر پوری امتِ مسلمہ کے عمل اور ترک و اختیار کا مدار ہے اور اُن کی اکثریت کے بارے میں بآسانی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان سے "قرآن کریم پر زیادتی یا نسخ یا تقیّد لازم آتا ہے"۔ ان میں سے ہر حدیث ایسی ہے جس میں قرآن کے الفاظ سے کچھ مختلف یا زائد بات بیان فرمائی گئی ہے، خواہ وہ قرآن کی تشریح ہو، یا تخصیص ہو یا علمائے اصول کے ہاں کسی دوسرے نام سے معروف ہو۔ آخر احادیث میں قرآنی آیات تو نہیں دُہرائی گئیں۔ اگر ان ساری احادیث پر عمل جائز نہ ہو تو ہمارے پاس گنتی کی کتنی احادیثِ متواترہ باقی رہ جاتی ہیں جن کی تعمیل واجب یا جائز ہو گی؟

بہرکیف دو تین احادیث نہیں، اگر صرف ایک ایک صحیح الاسناد حدیث بھی موزوں پر مسح یا جرابوں پر مسح کے جواز میں وارد ہو، اور کوئی دوسری حدیث مخففین یا جوزہین پر مسح کو ممنوع قرار نہ دیتی ہو، تو میرے نزدیک جس طرح خف پر مسح جائز

ہے اُسی طرح جُراب پر بھی جائز ہے ۔

مدیرِ البلاغ ؒ نے لکھا ہے کہ جن روایات میں جرابوں پہ مسح کا ذکر ہے، وہ کل تین حدیثیں ہیں اور تینوں ضعیف ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت بلال رضؓ سے، ایک حضرت ابو موسیٰ رضؓ سے اور ایک حضرت مغیرہؓ سے مروی ہے۔ حضرت بلال رضؓ اور حضرت ابو موسیٰ رضؓ اشعری کی روایت کردہ حدیثوں کے بارے میں عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ حافظ زیلعی نے دونوں کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ دونوں سنداً ضعیف ہیں۔ اب امام زیلعی نے جو کچھ نصب الرایہ میں فرمایا ہے، وہ بھی ملاحظہ کر لیجئے۔ لکھتے ہیں:

اما حديث بلال فرواه الطبراني في معجمه من طريق بن ابي شيبه ثنا ابو معاوية عن الاعمش عن الحكم عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن كعب بن عجرة عن بلال قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على الخُفّين والجوربين واخرجه ايضاً عن يزيد ابن ابي زياد وابن ابي ليلى عن كعب بن عجرة عن بلال قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم...

....الخ ۔

معلوم ہوا کہ حضرت بلال رضؓ سے یہ حدیث دو سندوں کے ساتھ مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چمڑے کے موزوں پہ بھی اور جرابوں پہ بھی مسح فرمایا کرتے تھے۔ یہاں خفین اور جوربین کے الفاظ دونوں صراحت سے مذکور ہیں اور دونوں کے درمیان

مغایرت کا عطف ہے، دونوں کا ذکر علی الاطلاق ہے، ساتھ ہی کوئی صفت بیان نہیں کی گئی جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ہر طرح کے چمڑے کے موزے اور جراب پر مسح ہو سکتا ہے۔ جہاں تک ان حدیثوں کی سند کا تعلق ہے، پہلی حدیث کی سند پر حافظ زیلعی نے قطعاً کوئی کلام نہیں کیا، صرف دوسری حدیث کے دو راویوں کے متعلق لکھا ہے۔

یزید بن ابی زیاد وابن ابی لیلیٰ مستضعفان مع نسبتهما الی الصدق، واللہ اعلم۔

(یزید بن ابی زیاد اور ابن ابی لیلیٰ کو ضعیف خیال کیا جاتا ہے اگرچہ ان کی نسبت صدق ہی کی جانب ہے، یعنی وہ جھوٹے یا غلط بیانی کرنے والے نہیں ہیں)۔

یزید بن ابی زیاد کے نام کے کئی راوی ہیں، اس لیے جلدی میں ان کے متعلق تحقیق مشکل ہے، لیکن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کو محدثین کی اکثریت نے ثقہ قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی تقریب میں انہیں ثقہ لکھا ہے، خود حافظ زیلعی نے دونوں راویوں کے متعلق محتاط الفاظ استعمال کرتے ہوئے ساتھ لکھ دیا ہے کہ وہ صدوق شمار ہوتے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے اپنی دوسری تصنیف "تخریج احادیث المهذب" میں پوری سند کے راویوں کو ثقات لکھا ہے جس سے واضح ہو گیا کہ عثمانی صاحب کا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ حضرت بلالؓ والی حدیث بالکل ضعیف اور خارج از بحث ہے۔

اس کے بعد حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت کردہ حدیث کو لیجیے۔ اس کے

متعلق بھی "البلاغ" کے مدیر بس یہ لکھ کر فارغ ہو گئے ہیں کہ حافظ زیلعی نے اس کی سند کو ضعیف لکھا ہے اور امام ابو داؤدؒ نے بھی فرمایا ہے کہ اس کی سند متصل اور قوی نہیں ہے، مگر اس حدیث کے متصل یا قوی نہ ہونے کی کوئی تفصیل امام ابو داؤدؒ نے بیان نہیں فرمائی۔ دوسرے محدثین نے اس کی تفصیل یہ بیان کی ہے کہ اس کی سند میں ضحاک کا سماع حضرت ابو موسیٰؓ سے ثابت نہیں اور عیسیٰ بن سنان ضعیف راوی ہیں، مگر یہ دونوں باتیں درست نہیں۔ ضحاک کا حضرت ابو موسیٰؓ سے حدیث سننا حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ تہذیب التہذیب میں وہ ضحاک بن عبدالرحمٰن کے حالات میں لکھتے ہیں:

روی عن ابیہ وابی موسیٰ الاشعری ․ ․ ․ ․ تابعی ثقۃ
(ضحاک نے اپنے والد اور حضرت ابو موسیٰؓ اشعری سے روایت کی ہے اور وہ ایک ثقہ تابعی ہیں)۔

حافظ علاؤ الدینؒ ماردینی جو مشہور حنفی ہیں وہ اپنی کتاب الجوہر النقی میں مسح کے موضوع پہ بحث کرتے ہوئے اس حدیث کے راوی ضحاک کا سماع حضرت ابو موسیٰؓ سے ثابت کرنے کے لیے الکمال سے حافظ عبدالکمال کا یہ قول نقل کرتے ہیں:

سمع ضحاک من ابی موسیٰؓ (ضحاک نے حضرت ابو موسیٰؓ سے حدیث سماعت کی ہے)۔

جہاں تک دوسرے راوی عیسیٰ بن سنان کا تعلق ہے اُسے اگرچہ بعض محدثین نے لین الحدیث کہا ہے، مگر صدوق (سچا) بھی قرار دیا ہے۔ ابن حبانؒ نے اُسے

ثقات میں شمار کیا ہے۔ صحیح بخاری میں اُس سے روایت لی گئی ہے۔ امام ماردینیؒ نے بھی مذکورۂ بالا مقام پر اس کا حضرت ابو موسیٰؓ اشعری سے روایت سننا ثابت کیا ہے۔ امام ذہبیؒ المیزان میں کہتے ہیں کہ بعض نے اس راوی کو قوی شمار کیا ہے۔ پھر حضرت ابو موسیٰؓ کے علاوہ حضرت مُغیرہؓ سے بھی اسی مضمون کی روایت سنن ابی داؤد میں موجود ہے جس پر ابو داؤدؒ نے کوئی جرح نہیں کی۔ اور حضرت ابو موسیٰؓ سے یہ روایت سنن ابن ماجہ، معجم طبرانی اور امام طحاوی کی شرح الآثار میں بھی موجود ہے، اس لیے اس کا درجہ حَسَن سے کسی طرح کم نہیں ہے اور اس میں ضعف کا پہلو متعددؔ محدثین کے نزدیک موجود نہیں۔

حضرت بلالؓ اور ابو موسیٰؓ اشعری سے مروی حدیث کو رد کرنے اور خارج از بحث قرار دینے کے بعد عثمانی صاحب لکھتے ہیں کہ "اب صرف حضرت مُغیرہؓ بن شعبہ کی حدیث رہ جاتی ہے اور اس کا معاملہ بھی یہ ہے کہ اگرچہ امام ترمذیؒ نے اس کو "حسن صحیح" کہہ دیا ہے، لیکن دوسرے جلیل القدر محدثین نے امام ترمذیؒ کے قول پر سخت تنقید کی ہے" اس پر تو انشاء اللہ آگے چل کر بحث ہوگی کہ اب صرف یہی ایک حدیث رہ جاتی ہے یا اور بھی احادیث موجود ہیں جو مسح علی الجوربین کا جواز ثابت کرتی ہیں، لیکن بفرض محال مزید کوئی ایسی حدیث نہ ہو تب بھی عثمانی صاحب کا یہ موقف کتنا عجیب و غریب ہے کہ سنن ابی داؤد میں باب المسح علی الجوربین میں سب سے پہلے حضرت مغیرہؓ کی جس حدیث کی باقاعدہ تخریج کی گئی ہے اُس کے متعلق یہ نہیں بتایا کہ اس پر خود امام ابو داؤدؒ نے کوئی جرح نہیں کی، بلکہ یہ بھی فرمایا ہے کہ:

مسح علی الجوربین علی بن ابی طالب و ابن مسعود و البراء بن

عازب وانس بن مالک وابوامامہ وسھل بن سعد وعمرو ابن حریث وروی ذلک عن عمر بن الخطاب وابن عباس رضی اللہ عنہم۔

گویا کہ امام ابوداؤد کی تصریح کے مطابق ان نو صحابہ کرام نے جرابوں پہ مسح فرمایا ہے۔ یہ ساری تفصیل تو عثمانی صاحب نے گول کر دی ہے، البتہ امام ابوداؤد کا صرف یہ قول نقل کر دیا کہ عبدالرحمٰن بن مہدی یہ حدیث بیان نہیں کیا کرتے تھے، کیونکہ حضرت مغیرہؓ سے معروف روایتیں مسح علی الخفین کی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ حضرت ابن مہدیؒ کو اگر کسی روایت کے بیان کرنے میں تامل ہو تو مجرد اس بنا پر وہ سب کے ہاں کیسے مردود ہو جائے گی جب کہ دوسرے محدث اور ثقہ راوی اسی مضمون کی احادیث روایت کر رہے ہیں جو جرابوں پہ مسح کا جواز ثابت کر رہی ہیں؟

پورے ذخیرۂ احادیث میں ایک حدیث بھی ایسی نہیں ہے جس میں یہ بیان ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ چمڑے کے موزے ہی پہ مسح فرمایا ہے اور غیر چرمی موزے یا جراب پر کبھی مسح نہیں فرمایا۔ پھر کوئی قولی حدیث بھی ایسی نہیں ہے جس میں آنحضورؐ نے یہ فرمایا ہو کہ صرف چمڑے کے موزے ہی پہ مسح جائز ہے، جراب پہ جائز نہیں ہے، یا صرف ایسی جراب پہ جائز ہے جس میں یہ اور یہ شرطیں موجود ہوں اور " جن سے جراب اپنی خصوصیات واوصاف میں چمڑے کے ہم پایہ ہو گئی ہو "۔ اگر حضرت مغیرہؓ سے چند احادیث موزوں پہ مسح کی ہوں اور ایک ہی حدیث جرابوں پر مسح کی مروی ہو تو دونوں قسم کی احادیث میں ہرگز تخالف و تعارض لازم نہیں آتا۔ تعارض صرف اس صورت میں واقع ہوتا جب یہ دو قسم کی روایت ایک ہی سفر اور ایک ہی نماز

سے متعلق ہوتیں اور ایک روایت میں چرمی موزے اور دوسری میں جراب کا ذکر ہوتا۔ جس طرح کسوف وخسوف اور استسقاء کی نمازوں سے متعلق احادیث میں ہیئت، دعا، رکوع و سجود وغیرہ کی تفصیلات کو تعدد واقعات پر محمول کیا جا سکتا ہے اور کیا گیا ہے، اسی طرح حضرت مغیرہؓ اور دوسرے صحابہ کرام کی مرویات جو موزوں اور جرابوں پر مسح سے متعلق ہیں انہیں کیوں الگ الگ واقعات شمار نہیں کیا جا سکتا، حالاں کہ سورج گرہن اور چاند گرہن کا واقعہ سفر اور پاؤں پر مسح سے زیادہ نادر الوقوع ہے۔

عثمانی صاحب حضرت مغیرہؓ کی حدیث مسح علی الجوربین کے متعلق لکھتے ہیں:

"متعدد محدثین نے اس حدیث کو ابو قیس اور ہزیل بن شرحبیل دونوں راویوں کے ضعف کی بنا پر ضعیف قرار دیا ہے۔ اس اعتراض کا وہ جواب بالکل کافی وشافی ہے جو حافظ علاؤ الدین ماردینی نے "الجوہر النقی" میں دیا ہے۔ یہ حنفی فقیہ و محدث ہیں جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ حضرت مغیرہؓ سے روایت کردہ جرابوں پر مسح والی حدیث کے متعلق وہ فرماتے ہیں:

"اس حدیث کی ابوداؤدؒ نے تخریج کی ہے اور اس پر کوئی جرح نہیں کی، ابن حبانؒ نے اسے صحیح اور ترمذیؒ نے حسن صحیح قرار دیا ہے۔ ابو قیسؒ جن کا نام عبدالرحمٰن بن ثروان ہے انہیں ابن معینؒ نے ثقہ قرار دیا ہے اور العجلی نے بھی اس کی توثیق و تثبیت کی ہے۔ ہزیل کو بھی عجلی نے ثقہ لکھا ہے اور ان دونوں راویوں سے امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔ پھر ان دونوں نے دوسرے راویوں کے مخالف و معارض روایت نقل نہیں کی، بلکہ انہوں نے ایک مستقل سند اور الگ

طریق سے زاید بات کی روایت کی ہے جس کا تعارض دوسری احادیث سے نہیں ہے۔ ان دونوں روایتوں کو (یعنی اس روایت کو جس میں جراب کا ذکر نہیں اور جس میں ہے) الگ الگ حدیث شمار کیا جائے گا۔ اس لیے یہ حدیث مسح علی الجوربین صحیح ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا"

حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں ابو قیسؒ عبدالرحمٰن بن ثروان کو صدوق اور ہزیل ابن شرحبیل کو ثقہ تحریر کیا ہے۔ تہذیب التہذیب میں ہزیل کے متعلق جتنے بھی محدثین کے اقوال درج ہیں، ان سب نے اس راوی کو بلا استثناء ثقہ قرار دیا ہے اور کسی ایک نے بھی جرح کا کوئی کلمہ استعمال نہیں کیا۔ اس کے بعد ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ عثمانی صاحب کی یہ بات کس حد تک وزن اور صداقت کی حامل ہے کہ یہ راوی ضعیف ہیں۔ عثمانی صاحب کو نصب الرایہ میں جو کچھ اپنے مطلب کا نظر آسکا، وہ تو انہوں نے درج کر دیا ہے لیکن نصب الرایہ کے مصنف امام زیلعیؒ نے اپنے شیخ تقی الدینؒ اسکندری کی جو رائے خاتمۂ کلام کے طور پر نقل کی ہے اُسے نظر انداز کر دیا ہے۔ وہ رائے یہ ہے:

قال الشیخ: ومن یصححہ یعتمد بعد تعدیل ابی قیس علی کونہ لیس مخالفاً لروایۃ الجمھور مخالفۃ معارضۃ بل ھو امر زائد علی ما رووہ ولا یعارضہ ولا سیما وھو طریق مستقل بروایۃ ھذیل عن المغیرۃ لم یشارك المشھورات فی سندھا۔ (نصب الرایۃ

الجزء الاول، مجلس علمی، ص۱۸۵)۔

(شیخ تقی الدین نے فرمایا: جن حضرات نے حضرت مغیرہؓ سے مروی جرابوں پر مسح والی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اُن کا اعتماد اس امر پر ہے کہ اوّل تو ابو قیسؒ ایک عادل راوی ہیں، پھر اُن کی روایت کا اختلاف جمہور کی روایت سے معارضے کی نوعیت نہیں رکھتا، بلکہ ابو قیس والی روایت میں دوسرے راویوں کی روایت سے ایک زاید بات بیان کی گئی ہے، بالخصوص جبکہ ہذیلؒ کی حضرت مغیرہؓ سے روایت کردہ حدیث کی سند مستقل ہے جس میں دوسری مشہور روایتوں کے ساتھ اسناد میں اشتراک نہیں ہے)۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت مغیرہؓ سے مسح علی الجوربین والی روایت اپنی جگہ ایک مستقل صحیح حدیث ہے اور مسح علی الخفین والی احادیث سے متصادم و معارض نہیں ہے۔ ملا علی قاری مرقاۃ، شرح المشکوٰۃ میں حضرت مغیرہؓ سے مروی حدیث مسح علی الجوربین کے تحت فرماتے ہیں:

قد اجاز المسح فوق الجوربين جماعة من السلف و ذهب اليه نفر من فقهاء الامصار منهم سفيان الثوري واحمد واسحاق وقال مالك بن انس والاوزاعي والشافعي

ہ مجلس علمی کے مطبوعہ نسخہ "نصب الرایہ" میں ہذیل قوؔ کے ساتھ چھپا ہے مگر دوسری کتابوں میں ہزیل زؔ کے ساتھ ہے۔

لا یجوز المسح علی الجوربین۔ رواہ احمد و الترمذی وقال حسن صحیح وُرِدّ بان المعروف من روایۃ المغیرۃ المسح علی الخفین واجیب بانہ لا مانع من ان یروی المغیرۃ اللفظین وقد عضدہ فعل الصحابۃ قال ابوداؤد ومسح علی الجوربین علی وابن مسعود وابو امامۃ وسھل بن سعد وعمرو بن حریث وروی ذالک عن عمر وابن عباس وھو اعم ان یکونا مجلدین بان کان الجلد اعلاھما واسفلھما او منعلین بان کان الجلد اسفلھا فقط او ثخینین مستمسکین علی الساق فی قول ابی یوسف ومحمد وابی حنیفۃ اٰخراً وعلیہ الفتویٰ۔

(سلف کی ایک جماعت نے جرابوں پہ مسح جائز قرار دیا ہے اور فقہاء امصار کی ایک تعداد کا یہی مسلک ہے جن میں امام سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ، امام اسحاق بن راہویہؒ شامل ہیں۔ اور امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور امام شافعیؒ اس کے جواز کے قائل نہیں۔ حضرت مغیرہؓ کی یہ روایت مسند احمد اور سنن ترمذی میں مروی ہے اور امام ترمذیؒ نے اسے حسن صحیح قرار دیا ہے ـــــ ترمذیؒ کی تردید یہ کہہ کر کی گئی ہے کہ حضرت مغیرہؓ سے معروف روایت مسح علی الخفین کی ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں کوئی امر مانع نہیں کہ حضرت مغیرہؓ نے دونوں الفاظ (خفین اور جوربین) روایت کیے ہوں اور جرابوں پہ مسح کو صحابہ کرامؓ کے فعل سے تائید ملتی ہے۔

امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابوامامہؓ، سہل بن سعد، عمرو بن حُریثؓ، حضرت عمرؓ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم نے جرابوں پر مسح کیا ہے اور یہ جواز عام ہے، اس کے ساتھ مشروط نہیں کہ جرابیں مجلّد ہوں، یعنی اُن کے اوپر نیچے چمڑا چڑھا ہو یا منعل ہوں، یعنی چمڑا دونوں کے فقط نیچے ہو یا وہ جرابیں موٹی اور پنڈلی سے چپٹ جانے والی ہوں، جیسا کہ امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کا قول ہے یا امام ابوحنیفہؒ کا بھی آخری قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے)۔ مرقاۃ، ج ۲، ص ۸۴، مکتبہ امدادیہ ملتان۔

امام علی القاریؒ کی یہ انصاف پسندی اور دیانت ہے کہ اُنہوں نے اپنے مسلک حنفی کا فتویٰ بھی بیان کر دیا، مگر اس سے پہلے یہ بھی واضح فرما دیا کہ مسئلہ اصحاب سلف اور فقہائے امت میں مختلف فیہ ہے۔ دونوں طرف احادیث و آثار ہیں اور جرابوں پر جو قیود حنفیہ نے لگائی ہیں حدیث و آثار میں مذکور نہیں، بلکہ وہ عمومی جواز پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کے برعکس مدیر البلاغ کا کہنا یہ ہے کہ احادیث و آثار میں باریک جرابوں کا ذکر نہیں، حالانکہ وہاں ذکر نہ باریکی کا ہے، نہ موٹاپے کا ہے۔ بہت سے علماء اور غیر علماء چمڑے کے باریک پائتابے جرابوں پر سلوا کر اُن پر مسح کرتے ہیں۔ اگر اس باریک چمڑے پر مسح ہو سکتا ہے تو جراب پر کیوں نہیں ہو سکتا؟ جس طرح چمڑا بہرحال چمڑا ہے خواہ دبیز ہو یا رقیق، اسی طرح جراب بہرحال جراب ہے خواہ موٹی ہو یا پتلی۔ دونوں کا مقصد پاؤں کو ڈھانکنا ہے اور کوئی مؤثر فرق دونوں میں نہیں۔ (ترجمان القرآن جون ۱۹۷۷ء)

قیام للغیر کا جواز و عدمِ جواز

ایک صاحب لکھتے ہیں:

"اُستاد کے لیے مدارس میں تعظیماً کھڑے ہونے کے سلسلے میں یہاں اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ مشکوٰۃ میں بروایت حضرت ابو سعید خدریؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تعظیم کے لیے کھڑا ہونے کا حکم دیا ہے اور حضرت فاطمہؓ کے لیے آنحضورؐ کا کھڑا ہونا ثابت ہے۔ دوسری طرف ترمذی کی صحیح حدیث میں صحابہ کرامؓ کا آپؐ کے لیے کھڑا نہ ہونا، حضرت معاویہؓ کی روایت میں قیام پر جہنم کی وعید ہونا اور حضرت ابو امامہؓ والی روایت میں اسے عجمی طریقہ قرار دے کر منع کرنا ثابت ہے۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ حضرت سعدؓ کے لیے آنحضورؐ نے قُوْمُوْا لِسَیِّدِکُمْ نہیں فرمایا تھا، بلکہ قُوْمُوْا اِلٰی سَیِّدِکُمْ فرمایا تھا۔ حضرت سعدؓ خود سواری سے اُترنے میں معذور تھے، اس لیے اُن کی مدد کے لیے کھڑا ہونے کا حکم دیا گیا تھا۔ اس معاملے میں صحیح رہنمائی اور تطبیق کی ضرورت ہے۔ یہ مسئلہ مدارس تک محدود نہیں، بلکہ زندگی کے اکثر مواقع پر اس سے سابقہ پیش آتا رہتا ہے۔ اس لیے اس معاملے کی شرعی حیثیت اور اسلامی احکام کا صحیح منشا متعین ہو جائے، تو بار بار اُلجھن اور بحث کی صورت پیدا نہ ہو گی۔"

یہ ان بہت سے سوالات میں سے ایک ہے جو اس مسئلے کے متعلق ہمارے ہاں وقتاً فوقتاً آتے رہتے ہیں۔ اس لیے یہاں اُسے درج کرکے تفصیل سے ساتھ اس کا تحقیقی جواب دیا جا رہا ہے۔

ائمۂ سلف میں قیام کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ بعض جواز کے قائل ہیں بعض مطلقاً عدمِ جواز کے قائل ہیں اور بعض کے نزدیک قیام کی کچھ خاص صورتیں ایسی ہیں جو جائز و مباح ہیں اور بعض دوسری ایسی ہیں جو ممنوع ہیں۔ ہر مسلک کے حق میں دلائل موجود ہیں اور جب تک اُنہیں اختصار کے ساتھ بیان نہ کر دیا جائے ان کے مابین موازنہ نہیں ہو سکتا۔

جواز کے قائلین متعدد احادیث و آثار پیش کرتے ہیں جن سے قیام کا ثبوت ملتا ہے۔ ایک تو صحیحین و سنن کی وہی حدیث ہے جس کا ذکر سوال میں کیا گیا ہے۔ اس میں آیا ہے کہ بنو قریظہ کے یہود نے مغلوب ہو جانے کے بعد حضرت سعدؓ بن معاذ کو اپنے معاملے میں حَکم بنایا تھا؛ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنہیں بُلوا بھیجا۔ جب حضرت سعدؓ سوار ہو کر سامنے سے نمودار ہوئے تو آنحضورؐ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا: قوموا الیٰ سیدکم (اٹھو اپنے سردار کی جانب)۔

ابو داؤد اور بعض دوسری کتب حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضورؐ نے اپنے رضاعی والدین کے لیے چادر بچھائی اور اپنے رضاعی بھائی کے لیے کھڑے ہو گئے پھر پاس بٹھایا۔

اسی طرح سُنن ابی داؤد، ترمذی، ابن حبان وغیرہ میں متعدد روایات موجود ہیں کہ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت فاطمہؓ کے ہاں تشریف لے جاتے تھے،

تو آپ کھڑی ہو کر آپؐ کا دستِ مبارک لے کر چوم لیتی تھیں اور پھر آپؐ کو اپنی نشست پر بٹھا لیتی تھیں۔ اسی طرح جب وہ آنحضورؐ کے پاس جاتی تھیں، تو آپؐ بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے۔

حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی حدیث میں آیا ہے کہ فتح مکہ کے بعد وہ ایسے بددل ہوئے کہ ترکِ وطن کے ارادے سے ساحلِ سمندر پہنچے اور ایک کشتی میں سوار ہو گئے۔ کشتی بھنور میں پھنس گئی تو اہلِ کشتی میں سے کسی نے بتوں کو مدد کے لیے پکارا، مگر دوسروں نے کہا کہ اس نازک گھڑی میں بت کام نہیں آسکتے فقط اللہ وحدہٗ کو پکارو۔ بس یہی بات عکرمہؓ کے دل میں بیٹھ گئی اور آپ نے سوچا کہ پھر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کا دین سچا ہے اور آپ دوسری کشتی میں واپس ہو کر آنحضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس وقت آنحضورؐ اُن کے لیے اُٹھ کھڑے ہوئے۔

حضرت عدیؓ بن حاتم کے لیے بھی اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام حدیث میں مذکور ہے۔ یہاں ان تمام احادیث کا استقصا مقصود نہیں ہے، جن سے جوازِ قیام ثابت ہوتا ہے۔ ورنہ بعض دیگر روایات و آثار بھی اس ضمن میں موجود ہیں۔

مثلاً بیہقی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ملتی ہے کہ آنحضورؐ مسجد سے تشریف لے جاتے تو صحابہ کرام کھڑے ہو جایا کرتے تھے۔

اسی طرح جب حضرت کعبؓ ابن مالک اور اُن کے دو ساتھی جو تساہل کی بنا پر جنگِ تبوک سے رہ گئے تھے، اُن کی توبہ جب اللہ نے قبول فرما لی اور حضرت کعبؓ خدمتِ نبویؐ میں حاضر ہوئے تو ایک صحابی اُن کے استقبال اور خوش آمدید کے لیے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ حضرت کعبؓ کے نزدیک ان صحابی کا قیام ایسا احسان

تھا جو اُن کے لیے ہمیشہ ناقابلِ فراموش اور واجب الامتنان رہا۔ بہرکیف اس امر سے انکار ممکن نہیں ہے کہ متعدد احادیث جوازِ قیام پر دلالت کرتی ہیں۔

جن حضرات کے نزدیک قیام ممنوع یا مکروہ ہے، وہ بھی اپنے حق میں بعض دوسری احادیث سے استدلال کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں:

سننِ ابن ماجہ و ابی داؤد میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عصائے مبارک کا سہارا لیے ہوئے گھر سے باہر تشریف لائے اور صحابہ کرام آپؐ کے لیے کھڑے ہو گئے، تو آپؐ نے فرمایا: "اس طرح مت کھڑے ہوا کرو جس طرح عجمی لوگ ایک دوسرے کے لیے کھڑے ہوتے ہیں"۔

سُنن ترمذی و ابی داؤد وغیرہ میں حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من احب ان یتمثل لہ الرجال وجبت لہ النار۔ (جس شخص کو یہ پسند ہو کہ لوگ اُس کے لیے کھڑے ہوا کریں۔ اُس کے لیے دوزخ واجب ہو گئی)

حضرت انسؓ سے ایک روایت ترمذی میں مروی ہے کہ "صحابہ کرام کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کوئی شخصیت محبوب نہ تھی، لیکن وہ آنحضورؐ کو دیکھ کر کھڑے نہیں ہوتے تھے کیونکہ اُنہیں معلوم تھا کہ آپؐ اِسے ناپسند فرماتے ہیں"۔

حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے متعلق ایک روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ حضرت عبداللہؓ بن زبیر اور ابنِ صفوانؓ کے سامنے برآمد ہوئے تو یہ دونوں اصحاب یا اُن میں سے ایک کھڑے ہو گئے۔ حضرت معاویہؓ نے فرمایا: "تشریف رکھیے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سُنا ہے: من سرہ ان یتمثل

لہ الرجال قیاماً فلیتبوأ مقعدہ من النار (جس شخص کو اس بات سے خوشی ہوتی ہو کہ لوگ اُس کے لیے کھڑے ہوں وہ آگ میں اپنا ٹھکانا بنالے)۔

صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ فارس و روم کے اس طریقے سے منع فرمایا کہ وہ اپنے بادشاہوں کے آگے کھڑے ہوتے ہیں۔

جن حضرات کے نزدیک قیام ممنوع ہے وہ احادیثِ مذکورہ کو اپنی تائید میں پیش کرنے کے علاوہ جوازِ قیام پر دلالت کرنے والی احادیث کی بھی ایسی تاویل و تفصیل بیان کرتے ہیں جن سے جواز مشتبہ ہوجاتا ہے۔ مثال کے طور پر حضرت سعدؓ بن معاذ والی حدیث کے متعلق وہ یہ کہتے ہیں کہ جنگِ خندق میں زخمی ہونے کی وجہ سے حضرت سعدؓ کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ امداد کے بغیر سواری سے خود بخود اتر سکتے۔ اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے فرمایا کہ وہ اُٹھ کر اُنہیں اتاریں۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضورؐ نے قوموا السید کم نہیں فرمایا بلکہ قوموا الی سید کم فرمایا جس کا مطلب یہ نہ تھا کہ اُن کی تعظیم یا استقبال کے لیے اٹھو بلکہ مراد یہ تھی کہ اُترنے میں ان کی مدد کرو۔ اسی طرح بعض حضرات نے محبت اور تعظیم یا اکرام اور اعظام میں باریک فرق پیدا کرکے ایک کے لیے قیام کو مباح اور دوسرے کے لیے ممنوع قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ بعض کا قول یہ ہے کہ مجلس میں جگہ خالی اور توسیع پیدا کرنے کے لیے کھڑے ہونا جائز ہے یا جو شخص سفر کرکے آیا ہو اُس کے لیے قیام درست ہے، ورنہ مکروہ ہے بعض کا خیال ہے کہ اگر خدمت یا تالیف قلب کے لیے قیام ناگزیر ہو تو جائز اور

مباح ہے ورنہ نہیں۔

جواز و عدمِ جواز دونوں کے حق میں دلائل کا خلاصہ کم و بیش یہی ہے جو اوپر بیان کر دیا گیا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حقیقت نفس الامر کیا ہے؟ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشادات اور اسوۂ حسنہ کا اصل مقتضیٰ کیا ہے؟ کیا آپؐ نے ایک شخص کے لیے دوسرے کے قیام کو مباح یا مندوب قرار دیا ہے یا ممنوع ٹھیرایا ہے یا حاشا وکلّا آپؐ کے اقوال و افعال میں تعارض کا کوئی ایسا پہلو ہے جسے رفع کرنا ممکن نہیں ہے؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت اس مسئلے میں واردشدہ احادیث و آثار میں کوئی تخالف و تعارض نہیں ہے۔ سب کا اپنا اپنا ایک موقع اور محل ہے جس پہ الگ الگ حکم کا انطباق ہوتا ہے۔ قیام کو علی الاطلاق مشروع یا ممنوع قرار دینے میں افراط و تفریط کا شائبہ پایا جاتا ہے اور شریعت کا اقتضاء ان کے بین بین ہے۔ جملہ احادیث کا اگر غور و تامل کے ساتھ مطالعہ کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی کے لیے لوگوں کا قیام اقتدار پرستی کا مظہر ہو اور وہ شخص خود بھی اس بات کا خواہاں ہو کہ لوگ اُس کے لیے کھڑے ہوں تو ایسی صورت میں یہ فعل ممنوع اور مبغوض ہے۔ اِسی طرح اگر یہ فعل ایک جانب سے تملق و تذلل اور دوسری طرف سے استعلاء و استکبار کے جذبے پر مبنی ہو۔ تب بھی یہ جانبین کے حق میں مکروہ و مذموم ہوگا، لیکن ان کے ماسوا دوسری جتنی صورتیں بھی قیام کی ہوں گی، اُن کے ممنوع ہونے کے حق میں کوئی مضبوط استدلال نہیں کیا جا سکتا اور وہ ساری حدِ جواز میں آسکتی ہیں، بلکہ اگر وہ شخص جس کے

لیے قیام کیا جائے، اسلام کے معیار اور نقطۂ نظر سے اس کا مستحق اور سزاوار ہو تو بعض مواقع پر یہ قیام پسندیدہ اور مطلوب ہوگا۔ یہ ایک معتدل اور قابلِ ترجیح مسلک ہے جسے متعدد ائمہ و فقہاء نے اختیار کیا ہے۔ امام خطابیؒ ابوداؤد کی شرح معالم السنن میں فرماتے ہیں:

قیام المرءوس للرئیس الفاضل وللوالی العادل وقیام المتعلم للعالم مستحب غیر مکروہ۔ انما جاءت الکراھۃ فیمن کان بخلاف ھذہ الصفات۔

(ماتحت کا صاحبِ فضیلت سردار اور عادل والی کے لیے قیام اور متعلّم کا عالم کے لیے قیام مستحب ہے، مکروہ نہیں۔ کراہتِ قیام صرف اُس شخص کے بارے میں ہے جس میں یہ صفات نہ ہوں)

حافظ منذریؒ نے اپنی مختصر ابی داؤد کے حواشی میں امام خطابیؒ کے اس قول کو توثیقاً نقل کیا ہے کہ کبر و نخوت کی بنا پر لوگوں کو قیام کا حکم دینا اور اُن پر اِسے لازم کرنا منع ہے ورنہ اکثر محققین کے نزدیک اہلِ خیر کے لیے قیام مکروہ نہیں۔ امام بخاریؒ اور امام نوویؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے، بلکہ امام نوویؒ نے جوازِ قیام کے حق میں ایک مستقل رسالہ لکھا ہے۔ حنفی فقہاء کا بھی بالعموم مسلک یہی ہے کہ جو شخص قابلِ تعظیم ہے، اُس کے لیے قیامِ تعظیمی جائز ہے۔

جن احادیث میں ممانعتِ قیام وارد ہے، اُن میں اکثر ایسی ہیں، جن میں قیام کی اُس باطنی علت اور ظاہری ہیئت پر بطورِ خاص زور دے کر اسے نمایاں فرمایا گیا ہے جو قیام کو قابلِ ممانعت بنادیتی ہے اور وہ یہ ہے کہ لوگوں میں ذہنی غلامی

اور مرعوبیت پیدا کرنے، اپنی بڑائی کا سکہ بٹھانے اور خدائی کے ٹھاٹھ جمانے کے لیے اس رسم کا التزام کیا جائے۔ ایک حضرت اپنی مسند پر براجمان ہوں اور دوسرے اُن کے حضور میں دست بستہ، صامت و ساکت، سرو قد کھڑے ہوں، یہ چیز بلاشبہ مراسمِ عبودیت میں داخل اور قُوْمُوْا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ کے حدود سے متصادم ہو جاتی ہے؛ چنانچہ احادیث میں جس شخص کے لیے قیام کی ممانعت و وعید وارد ہے اُس کے لیے یہ الفاظ بھی آئے ہیں: من احب ان یستجم لہ الرجال صفوفًا (جو شخص اِسے پسند کرے کہ لوگ جوق در جوق صف بستہ ہو کر اُس کے لیے کھڑے رہیں) بعض روایات میں یَسْتَجِمَّ کے بجائے یستخِمّ (ج کی جگہ خ) اور صفوفًا (ف) کے بجائے صفونًا (ن) ہے۔ اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ لوگ کھڑے کھڑے اُکتا جائیں اور اُن کی ٹانگیں تھک جائیں، حتیٰ کہ وہ جانوروں کی طرح اپنی ایک ٹانگ اٹھا کر سستانے کی کوشش کریں۔ بعض روایات میں "من سرّہ ان یتمثّل لہ الرجال قیامًا" کے الفاظ ہیں۔ اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ لوگ بُت بنے اُس کے سامنے بے حس و حرکت کھڑے رہیں۔

جن اصحاب نے حضرت سعدؓ ابن معاذ والی حدیث کی یہ توجیہہ کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے محض انہیں سواری سے اُتارنے کے لیے قیام کا حکم دیا تھا اور اس سلسلے میں قوموا لہ اور قوموا الیہ کے مابین امتیاز قائم کیا گیا ہے، ان کا استدلال زیادہ وزنی بنیاد پر قائم نہیں ہے۔ مان لیا کہ حضرت سعدؓ مجروح اور علیل تھے، لیکن وہ مدینہ سے بنو قریظہ تک

سوار ہو کر بہر حال پہنچ گئے تھے۔ وہاں گدھے پر سے اترنا ان کے لیے شاید اتنا دشوار نہ تھا کہ وہ لازماً سہارے کے محتاج ہوتے۔ پھر جب وہ سامنے سے سوار نمودار ہوئے تو آنحضورؐ نے اُن کو نام سے پکارنے کے بجائے سید کم یا خیرکم کے الفاظ و القاب استعمال فرمائے جو اس امر کا نہایت قوی قرینہ ہیں کہ آپؐ اس حقیقت کی جانب صحابۂ کرام کو متوجہ فرمانا چاہتے تھے کہ یہ تمہارے ایک محترم اور ذی مرتبہ قائد اور سردار ہیں جو ایک بہت اہم معاملے میں ثالث اور حَکَم کے فرائض سرانجام دینے کے لیے آرہے ہیں، اس لیے تم آگے بڑھ کر ان کا استقبال اور پذیرائی کرو اور یہود کو یہ خیال کرنے کا موقع نہ دو کہ تم اپنے اہلِ عزت و شرف کی قدر نہیں کرتے۔ اس باب کی چند روایات میں انزلوا کا ارشادِ نبویؐ بھی نقل ہوا ہے جس کا مطلب بعض شارحین نے پھر دہی لیا ہے کہ سعدؓ بن معاذ کو پکڑ کر سواری سے اتارو، حالانکہ اس کا بھی زیادہ صحیح مطلب تشریف و تکریم اور خوش آمدید ہی ہے اور دوسری حدیث: انزلوا الناس منازلھم (لوگوں کی شایانِ شان پذیرائی اور تواضع کرو) اسی مفہوم پر شاہد ہے۔

فعل قیام کے بعد ل اور الیٰ کے صلوں میں جو فرق بیان کیا گیا ہے لغت کے اعتبار سے بھی وہ کوئی قطعی اور حتمی چیز نہیں ہے۔ قام الیٰ کے معنی لازماً یہ نہیں ہیں کہ کسی محتاج اعانت کو تھامنے یا اُسے مدد پہنچانے کے لیے آگے بڑھا جائے۔ جس طرح مجرد اظہار محبت و تعظیم یا خوش آمدید کے لیے کھڑا ہونے یا پیش قدمی کرنے کے لیے قام لہٗ کا محاورہ مستعمل ہے، اسی طرح قام الیہ بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس کی متعدد مثالیں احادیث ہی میں مل سکتی ہیں۔

سننِ ترمذی میں مروی ہے کہ حضرت زیدؓ بن حارثہ مدینے پہنچے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا درِ مبارک جا کر کھٹکھٹایا تو اس کے بعد متن کے الفاظ یہ ہیں : فقام الیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجرّ ثوبہ فاعتنقہ وقبّلہ (پس آنحضورؐ اپنی چادر سمیٹتے ہوئے اُٹھ کر اُن کی طرف بڑھے، انہیں گلے لگایا اور چُوما) ظاہر ہے کہ یہاں سہارا دینے یا تھام کر مدد دینے کا کوئی موقع نہ تھا، جیسا کہ حضرت سعدؓ کے واقعے میں گمان کیا گیا ہے۔ یہ محض پُرتپاک گرمجوشی اور استقبال کا اظہار تھا جس کے لیے قام الیہ کے الفاظ آئے ہیں۔

حضرت ابو اُمامہؓ سے ایک حدیث ابوداؤد اور ابنِ ماجہ میں مروی ہے، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس کے الفاظ ہیں : خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ..... فقمنا الیہ۔ یہاں پھر وہی الفاظ مستعمل ہیں۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت فاطمہؓ کے باہمی ایک دوسرے کو دیکھ کر اُٹھ کھڑا ہونے کی حدیث جو اُوپر بیان ہوئی ہے، اس میں بھی حضرت عائشہؓ سے جو الفاظ ابوداؤد میں مروی ہیں وہ یہ ہیں : کانت اذا دخلت علیہ قام الیھا ...... و اذا دخل علیھا قامت الیہ۔ یہاں بھی دونوں جگہ قام کے ساتھ الیٰ آیا ہے، حالانکہ یہ قیام بھی بلاشک وشبہ خالص محبت و احترام کی بنا پر ہوتا تھا۔

اتنی بحث کے بعد اب صرف ایک ضروری سوال حل طلب باقی رہ جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر قیام محض اس حالت میں ممنوع ہے جب ایک طرف تعبّد و تذلّل اور دوسری طرف استبداد و استکبار کا جذبہ کارفرما ہو تو پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لیے قیام کو پسند کیوں نہیں فرمایا؟ حالانکہ آپؐ کے اور صحابۂ کرام

کے معاملے میں کسی طرح ایسے جذبات کی موجودگی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

اس سوال کے مختلف جواب ممکن ہیں، لیکن میں طوالت سے بچنے کے لیے صرف اس جواب پر اکتفا کرتا ہوں کہ صحابۂ کرام کے کھڑا ہونے پر آنحضورؐ کی ناپسندیدگی کی نوعیت شرعی و تحریمی کراہت کی نہیں تھی، بلکہ یہ ایک طبعی ناگواری اور عادی کراہت کا اظہار تھا، لیکن صحابہ کرام چونکہ آپ کی خوشنودیٔ طبع کے منافی کسی ادنیٰ سے ادنیٰ فعل کے بھی روادار نہیں تھے، اس لیے بالعموم آپ کے لیے قیام سے اجتناب کرتے تھے۔ شمائل نبویؐ میں ترک و اختیار کے بعض دیگر پہلو بھی ایسے ہیں جنہیں آپؐ کے خصائل میں شمار کیا گیا ہے اور امر و نہی کے دائرے میں شامل نہیں سمجھا گیا۔ مثال کے طور پر آنحضورؐ چلتے ہوئے دوسروں سے آگے آگے رہنا پسند نہیں فرماتے تھے۔ اس سے کوئی حکم شرعی مستنبط نہیں ہوتا، اگرچہ اس میں تواضع اور عدمِ تکلف کی شان پائی جاتی ہے۔ یہی صورت قیام کی بھی ہے۔ آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ میرے لیے قیام حرام یا موجبِ وعید ہے، البتہ وہ شکل یا وہ علت جو اسے حرام بنا دیتی ہے آپ نے واضح فرما دیا۔ اس کے ساتھ بعض حالات میں قیام کو اپنے لیے گوارا اور دوسروں کے حق میں پسند بھی کیا ہے، بلکہ حوصلہ افزائی بھی فرمائی ہے تاکہ یہ حرماتِ قطعیہ کی قبیل میں داخل نہ ہو جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے اہلِ فضل کے احترام، سن رسیدہ (ذی شیبہ) کے اکرام، توقیرِ کبیر، رأفت و رحمت علی الصغیر وغیرہ کے جو اصولی اور عمومی احکام دیئے ہیں، ان کے پیشِ نظر یہ امر ناقابلِ یقین اور محال ہے کہ ادب یا دلی محبت کا جو مظاہرہ بے اختیار قیام کی صورت اختیار کر لیتا ہے وہ اسلام میں ممنوع ہو۔ (ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۸ء)

آیت قُلِ الْعَفْوَ کی تشریح

سوال: سوشلزم کے حامی بعض اوقات اپنی تائید میں قرآنی آیات اور علامہ اقبالؒ کا کلام پیش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر اس سلسلے میں قرآن مجید کے ارشاد قُلِ الْعَفْوَ کا حوالہ دیا جارہا ہے اور اس سے یہ ثابت کیا جارہا ہے کہ حکومتِ وقت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ہر شخص کی زائد از ضرورت املاک اُس سے لے کر قومی ملکیت میں دے دے۔ دوسرے الفاظ میں اس سے انفرادی ملکیت کی نفی کا ثبوت ملتا ہے۔

اس سلسلے میں اقبالؒ کے دو شعر بھی نقل کیے جاتے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرفِ قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

علامہ اقبالؒ کے ایک دوسرے شعر سے عجیب و غریب استدلال بھی سامنے آیا ہے۔ تشدد و تخریب اور غارت گری و آتش زنی کا پیرچار کرنے والوں کو جب ٹوکا گیا تو اُنہوں نے اقبالؒ کا یہ شعر پڑھ دیا:

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اُس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلادو

حیرانی ہوتی ہے کہ اِس طرزِ استدلال کا کیا جواب دیا جائے؟ کیا علّامہ مرحوم کا منشا یہ ہو سکتا تھا کہ فصل بھرے کھیتوں کو آگ لگا دی جائے؟

جواب: قرآن مجید کے ارشاد "قُلِ الْعَفْو" اور بعض دوسری قرآنی آیات کو جس طرح غلط طور پر کمیونزم اور سوشلزم کی تائید میں آج کل استعمال کیا جا رہا ہے، اس کی پوری حقیقت واضح کرنے کے لیے مفصّل بحث درکار ہے، تاہم مختصر طور پر آپ کے سوال کا جواب دیا جا رہا ہے:

اسلامی نظام اور اشتراکی نظام میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اسلام سب سے پہلے انسان کی باطنی و اخلاقی اصلاح پر توجہ دیتا ہے اور اس کے دل میں خدا کا خوف اور محاسبۂ آخرت کا احساس پیدا کرتا ہے تاکہ وہ زندگی کے ہر میدان میں، خواہ وہ معاشی ہو یا سیاسی یا معاشرتی، نیکی اور شرافت کا رویّہ اختیار کرے۔ اگر ہم غور کریں تو یہ حقیقت ہم پر بآسانی واضح ہو جاتی ہے کہ زندگی کا ہر مسئلہ بنیادی طور پر ایک اخلاقی مسئلہ ہے اور انسان کے اخلاق کو درست کیے بغیر اصلاحِ خلق کی کوئی اسکیم بھی کامیابی سے ہمکنار نہیں ہو سکتی اور نہ دنیا سے شر و فساد مٹا سکتی ہے۔

اِس میں شک نہیں کہ اخلاقی اصلاح (اور اس کی وساطت سے جملہ شعبہ ہائے حیات کی اصلاح) کے ضمن میں اسلام قانونی اور سیاسی تدابیر کو بھی کام میں لاتا ہے لیکن اسلام اس نظریے کو تسلیم نہیں کرتا کہ ساری خرابیوں اور مشکلات کا حل بس یہ ہے کہ ڈنڈے کے زور سے لوگوں کی املاک کو اندھا دھند سلب کر لیا جائے اور قومی ملکیت کے پُرفریب نام پر انہیں چند ایسے جبّار اور شتر بے مہار افراد کے

قبضے میں دے دیا جائے جو خدا و خلق کسی کے سامنے جوابدہ نہ ہوں۔

اس کے برعکس سوشلزم جس نظریۂ حیات کو پیش کرتا ہے وہ یہ ہے کہ انسان ایک معاشی حیوان بلکہ در پردہ ایک شیطان ہے جس میں اخلاقی حِس موجود ہونے، اسے بیدار کرنے اور معاشی انصاف پر آمادہ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ زندگی میں ہر خرابی کی جڑ بس انفرادی ملکیت ہے اور اس کا ازالہ صرف اس طرح ہوگا کہ انفرادی حقِ ملکیت کو قانوناً سلب کر لیا جائے اور ذرائع پیداوار کو حکمرانوں کی تحویل میں دے دیا جائے، لیکن اس کے بعد بھی ایک سوال پیدا ہوتا ہے جس کا کوئی معقول جواب سوشلسٹوں کے پاس نہیں ہے۔ وہ سوال یہ ہے کہ ان شخصی املاک کو مجتمع کر کے جن ہستیوں کے تصرّف میں دیا جائے گا اور پوری قوم کو جن کے رحم و کرم پر چھوڑا جائے گا، کیا وہ عدل و انصاف کے پتلے اور کسی سُرخ جنّت کے فرشتے ہوں گے۔ وہ بھی درحقیقت سوشلزم کے اپنے نظریے کے مطابق حیوان یا شیطان ہی ہوں گے، بلکہ عین ممکن ہے کہ غیر محدود ذرائع پا کر وہ ابلیسِ اعظم بن بیٹھیں۔ اگر وہ ظلم، حق تلفی اور ناانصافی پر اتر آئیں تو ان کا ہاتھ پکڑنے والا کون ہوگا؟

اسلام اور سوشلزم میں اس اصولی فرق کو نگاہ میں رکھتے ہوئے اب آپ قرآن مجید کی آیتِ مذکورہ پر غور کریں۔ اس میں فرمایا گیا: وَ یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ: اور اے نبی، تم سے مسلمان سوال کرتے ہیں کہ ہم کیا خرچ کریں؟" یہ اندازِ بیان صاف بتا رہا ہے کہ پہلے ایک ایسا معاشرہ ترتیب دیا گیا ہے جس کے پاس مال موجود ہے جسے سلب نہیں کیا گیا، مگر وہ مال کی محبّت اور

مادّہ پرستی میں مبتلا نہیں ہے، بلکہ خدا اور اُس کے بندوں کے حقوق ادا کرنے پر خود تیار رہے۔ آمادگی نفس اور خوشدلی کے ساتھ خود پوچھتا ہے کہ ہم کیا خرچ کریں؛ اس کے جواب میں فرمایا گیا، قُلِ الْعَفْوَ؛ (ان سے کہدو کہ جو ضرورت سے زائد ہو، وہ خرچ کرو) جواب میں یہ نہیں فرمایا گیا کہ جو کچھ ان کے پاس زاید از ضرورت ہے وہ تم قومی ملکیّت قرار دے کر ضبط کر لو، بلکہ یہ فرمایا کہ ان سے کہدو کہ جو کچھ زاید از ضرورت ہے اُسے خرچ کریں۔

اِس ارشاد میں تین باتیں صاف طور پر مضمر ہیں، ایک یہ کہ فرد اپنی جائز ملکیت کا مالک ہوگا۔ دوسرے یہ کہ وہ اس میں سے انفاق فی سبیل اللہ اپنی آزاد مرضی کے ساتھ رضاکارانہ طور پر کرے گا۔ اگر اسے انفاق کی تربیت اور مواقع حاصل نہ ہوں گے، تو جو کچھ ڈنڈے کے بل پر اس سے وصول ہوگا وہ انفاق سے زیادہ تاوان کی تعریف میں آئے گا۔ تیسری بات یہ کہ اس امر کا فیصلہ کرنا کہ ایک شخص کا کتنا مال اس کے لیے ضروری ہے اور کتنا زاید از ضرورت ہے، اس کے لیے کوئی مستقل لگا بندھا اور قانونی فارمولا نہیں بنایا جاسکتا۔ ایک صحیح اور معیاری اسلامی معاشرے کے معتدل ماحول میں ہر مسلمان اللہ سے ڈرتے ہوئے خود ہی بہتر فیصلہ کرسکتا ہے کہ اس کے انفرادی اور معاشرے کے اجتماعی حالات کے اعتبار سے اس کے مال کی کتنی مقدار پر عفو کا اطلاق ہوسکتا ہے اور اس میں سے کیا کچھ اُسے اسلامی ریاست کے سپرد کردینا چاہیے یا محتاجوں کو براہِ راست دے دینا چاہیئے۔ جن اشتراکی ریاستوں نے اس کے برعکس یہ قاعدہ بنایا تھا کہ حکومت ہر شخص سے اس کی استعداد کے مطابق کام لے اور اس کی ضروریات کا تعین اور ان کی فراہمی بھی حکومت ہی کرے، یہ قاعدہ تجربے کے بعد ناکام ہوگیا اور اس میں بار بار ترمیم کرنی پڑی، حتیٰ کہ اب اشتراکیت خود اس قاعدے سے دست

بردار ہو گئی۔

بہر کیف اگر ایک اشتراکی کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ایک مسلمان کی حیثیت سے ہم قرآن میں غوطہ زن ہوں تو ہمارے سامنے قُلِ العَفْوَ کی جو پوشیدہ حقیقت نمودار ہوتی ہے، وہ یہی ہے جو اوپر بیان ہوئی۔ ہمارا اقبال مرحوم کے بارے میں بھی حسنِ ظن یہی ہے کہ اُن کے پیشِ نظر بھی یہی حقیقت ہو گی۔

یہ بحث صرف قُلِ العَفْوَ کی تشریح تک محدود تھی۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جو سرمایہ دار اور دولت کا پُجاری اسلام کی اخلاقی تعلیمات و ہدایات سے متاثر نہیں ہوتا، اُسے راہِ راست پر لانے کے لیے اسلام کوئی قانونی و انسدادی تدابیر تجویز ہی نہیں کرتا۔ اسلام ایسے زر پرستوں کو درست کرنے کے لیے یقیناً ایک لائحہ عمل رکھتا ہے جو معاشرے کے غیر معمولی حالات میں استعمال کیا جا سکتا ہے اور جسے آج بھی کیا جانا چاہیئے، لیکن اسلام مساواتِ شکم کو بطور ایک ایسے اصل الاصول کے تسلیم نہیں کرتا جس کے گرد پوری زندگی کو گھما دیا جائے اور جس پر کسی متنفس کے عقیدہ، اخلاق، عزتِ نفس اور آزادئ ضمیر کو قربان کیا جا سکے۔ امیر ہو یا غریب اگر اس کی انسانیت اور اُس کے اندر کا اخلاقی وجود ہی ختم ہو جائے تو محض پیٹ کے بل پر اُس کا زندہ رہنا، نہ رہنا یکساں ہے۔ جب تک اسلام کے ہمہ گیر اور جامع اصولوں کے مطابق عقائد و اخلاق، معیشت و معاشرت، تعلیم و سیاست، غرض یہ کہ زندگی کے ہر پہلو میں بیک وقت اصلاحی مہم جاری نہ ہو، کسی ایک شعبۂ حیات میں بھی اسلامی عدل و انصاف کا قیام ممکن نہیں ہے۔

جہاں تک علامہ اقبالؒ کے اس شعر کا تعلق ہے کہ "جس کھیت سے دہقاں

کو....." اس سے جو لوگ تشدد، قانون شکنی اور غارت گری کا جواز نکالنے کی کوشش کرتے ہیں، اُن لوگوں کی سخن فہمی اور عقل و خرد لائق ماتم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبالؒ نے اپنے آپ کو متکلم کی حیثیت میں رکھ کر اس شعر میں اپنا کوئی ذاتی نظریہ بیان نہیں کیا، نہ اُنہوں نے اس شعر کو کسی کسان کانفرنس یا مزدوروں کے جلسے میں خطاب کے لیے موزوں کیا ہے۔ دراصل اُنہوں نے یہاں عالم تخیل و تمثیل میں ذاتِ باری کو اپنے کارکنانِ قضا و قدر کے نام یہ فرمان جاری کرتے ہوئے دکھایا ہے کہ "تم میری دنیا میں ایسا اور ایسا کرو"۔ ظاہر ہے کہ آسمان کی باتیں الگ ہیں اور زمین کی الگ۔ اللہ تعالیٰ کے عالمِ تکوینی کے معاملات و احکام اور ہیں اور عالمِ تشریعی کے احکام اور ہیں۔ اللہ احکم الحاکمین اور اُس کے فرشتے تو دن رات انسانوں پر مصائب و شدائد نازل کرتے ہیں، اُن کی جانیں بھی قبض کرتے ہیں، تو کیا اب بعض انسان بھی خدائی کے مقام پر فائز ہونا چاہتے ہیں اور اپنے مخاطبین کو ملائکہ سمجھ کر اُنہیں یہ حق دینا چاہتے ہیں کہ وہ جس کی جان و مال پر چاہیں بلا تکلف ہاتھ ڈال دیں اور خدا کی زمین میں جو تباہی چاہیں مچاتے پھریں؟

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۶۹ء)

نابالغ اولاد کا نان و نفقہ

سوال: مسلمانوں کی موجودہ سوسائٹی میں بہت سی خرابیاں موجود ہیں جن سے مظلوموں کی حق تلفی ہوتی ہے۔ ایک خرابی کے متعلق شریعت کی رہنمائی مطلوب ہے۔ اگر میاں بیوی میں ناچاقی کی بنا پر عورت کو طلاق ہو جائے اور شیر خوار یا چھوٹے بچے ہوں تو وہ ماں کے سپرد کر دیے جاتے ہیں مگر ان بچوں کے نان و نفقہ کا مسئلہ بڑا پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ والد اس ذمہ داری کو قبول نہیں کرتا اور بالعموم یہ بوجھ بیچاری ماں کے سر ڈال دیا جاتا ہے۔ اس معاملے میں اسلامی قانون کیا ہے؟ والد بچوں کے اخراجات کا ذمہ دار ہے یا نہیں اور ہے تو کتنی مدت کے لیے ہے؟ اس بارے میں اگر حنفی مسلک معلوم ہو جائے تو بہتر ہے کیونکہ اکثریت یہاں اسی مسلک پہ عامل ہے۔ اور اگر یہ معاملہ عدالت تک پہنچے تو عدالتیں بھی عام طور پہ زوجین کے مذہب فقہی کا لحاظ رکھتی ہیں اور اسی کے مطابق فیصلے دیتی ہیں۔

قرآن و حدیث میں اس کے متعلق کوئی حکم و ہدایت ہو تو اس کا حوالہ بھی دے دیں تاکہ اس طرح کے گھریلو تنازعے گھر ہی میں مٹائے جا سکیں۔

جواب: فقہائے حنفیہ کے فتوے کے مطابق زوجین کے مابین طلاق

یا تفریق ہو جانے کی صورت میں اگر والدہ حقِ حضانت کو استعمال کرتے ہوئے اولادِ صغار اپنے پاس رکھے، تو دورانِ حضانت بچوں کا نفقہ والد، اور والد کی عدمِ موجودگی کی صورت میں والد کے ورثاء کے ذمے ہوگا۔ جہاں تک زمانۂ شیر خوارگی کا تعلق ہے، اُس میں تو والدہ کا نان و نفقہ بھی والد ہی کے ذمے ہے اور یہ بات قرآنِ مجید سے ثابت ہے۔ سورۂ بقرہ آیت ۲۳۳ میں ہے :

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۔	اور مائیں دودھ پلائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال اُس کے لیے جو رضاعت پوری کرنا چاہتا ہو اور جس مرد کا بچہ ہے اُس کے ذمے ہے ماؤں کا کھانا کپڑا معروف دستور کے ساتھ ۔

اِس آیت میں اگرچہ بچوں کے بجائے اُن کی والدہ کی خوراک و پوشاک کا ذکر ہے، لیکن یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ جب دودھ پلانے والی کا نفقہ و لباس والد کی ذمہ داری ہے، تو حضانت کے دوران میں دودھ پینے والے بچے کا نفقہ بدرجۂ اولیٰ والد ہی کے ذمے ہوگا۔ عورت جب اپنے اخراجات کی مکلف نہیں ہے، تو بچے کے اخراجات کا بار اُس پہ کیسے ڈالا جا سکتا ہے؟ پھر جب شیر خوارگی کی مدت میں بچے اور مُرضِعہ دونوں کا نفقہ مرد پہ واجب ہے تو یہ امر قرینِ قیاس و انصاف نہیں ہو سکتا کہ دودھ چھڑانے کے بعد اگر بچہ ماں کی حضانت میں رہے، تو ماں اپنے نفقے کے ساتھ بچے کی بھی ذمہ دار

قرار دی جائے۔ والد کو قرآن خود مَوْلُوْدٌ لَّهٗ فرما رہا ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اولاد در اصل باپ ہی کی ہے، اس لیے اُسی کو اس کے مستقبل اور سُود و زیاں کا نگراں اور ذمّہ دار ہونا چاہیئے۔

ہدایہ، کتاب الطلاق، باب الولد من احق بہ (اولاد کا زیادہ حقدار کون ہے) اس میں صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں: والنفقة علی الاب (بچے جو والدہ کے پاس ہوں گے اُن کا نفقہ باپ پر ہے) ہدایہ کی شرح فتح القدیر میں اس مقام کی تشریح کرتے ہوئے ابن الہمام تحریر فرماتے ہیں:

هذا ان کان حیّا، فان کان میّتا فعلی ذی الرحم الوارث علی قدر المواریث۔

(یہ نفقہ اگر والد زندہ ہو تو اُس پر واجب ہے اور اگر مر جائے تو اس کے وارث رشتہ داروں پر بقدرِ وراثت واجب ہے)۔

آگے ہدایہ، باب النفقہ میں اسی بات کو دُہرایا گیا ہے۔ پہلے لکھتے ہیں:

ونفقة الاولاد الصغار علی الاب لایشارکہ فیھا احد

(نابالغ اولاد کا نفقہ والد پر ہے۔ اس ذمہ داری میں کوئی دوسرا اُس کے ساتھ شریک نہیں)

آگے پھر فرماتے ہیں:

نفقة الصغیر واجبة علی ابیہ۔ (اور چھوٹے بچے کا نفقہ اُس کے والد کے ذمّے ہے)۔

فقہائے احناف کا عام فتویٰ یہ ہے کہ والدہ کو لڑکے کے لیے سات برس تک

اور لڑکی کے لیے نو برس تک حقِ حضانت حاصل ہے۔ اس مدت میں اگر وہ نکاحِ ثانی نہ کرے یا خاندان کے کسی ایسے مرد سے کرے جو اولادِ اناث کے لیے محرم ہو تو والدہ بچوں کو اپنی تحویل میں رکھنے کی زیادہ حقدار ہے۔ اس مدّت کے بعد اگر والد مطالبہ کرے تو بچے واپس لے سکتا ہے۔

جہاں تک مجھے معلوم ہے رائج الوقت قوانین کے مطابق بھی دورانِ حضانت میں بچوں کے اخراجات کا ذمّہ دار والد ہی کو قرار دیا گیا ہے، تاہم اگر اس میں کوئی اختلاف و اشتباہ ہو، تب بھی اسلامی قانون کی تعبیر حنفی مسلک کی روشنی میں یہی ہے جو بالاختصار بیان کر دی گئی ہے۔ (ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۱ء)

عذابِ قبر

سوال: میں اپنی دعاؤں میں عذابِ آخرت، عذابِ دوزخ اور عذابِ قبر سے پناہ مانگا کرتا ہوں۔ ایک صاحب جو منکرِ حدیث معلوم ہوتے ہیں اُنھوں نے میرا مذاق اڑاتے ہوئے کہا کہ یہ عذابِ قبر تو کوئی چیز نہیں۔ محض مولویوں کی من گھڑت بات ہے۔ قرآن میں اس کا کہیں ذکر نہیں اور جن حدیثوں میں اس کا ذکر ہے وہ غلط بلکہ یہود کی سازش ہیں کیونکہ خود اُن میں بیان ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم عذابِ قبر سے بچنے کی پناہ نہیں مانگتے تھے، لیکن جب ایک یہودی عورت نے حضرت عائشہؓ سے بیان کیا کہ قبر میں عذاب ہوتا ہے اور اُنھوں نے آنحضورؐ سے اس کا ذکر کیا تب آپ نے عذابِ قبر سے نجات

کی دُعا مانگنا شروع کی ۔ یہ صاحب کہنے لگے کہ اگر عذابِ قبر واقعی ہوتا ہے، تو اُس کے لیے ذریعۂ معلومات بس ایک یہ ہو سکتی تھی؟ اس کے متعلق کوئی مثبت واضح ثبوت بذریعۂ وحی ہونا چاہیے تھا۔

پھر وہ کہنے لگے کہ عذاب و ثواب کا فیصلہ تو قیامت سے پہلے نہیں ہو سکتا، پھر فیصلے سے پہلے عذاب کے کیا معنی؟ ایک شخص اگر قیامت سے لاکھ برس پہلے فوت ہوا اور دوسرا قیامت ہی کے روز مرا تو ایک کو گویا لاکھ سال زیادہ عذاب کا شکار ہونا پڑا۔ پھر بے شمار قومیں اپنے مُردے دفن ہی نہیں کرتیں، اُن کے لیے عذابِ قبر کہاں ہوگا؟ براہِ کرم ان سارے سوالات و اعتراضات کا ایسا جواب دیں جن سے کم از کم میری اپنی حد تک تسلی ہو جائے۔

جواب: عذابِ قبر کے سلسلے میں سب سے پہلے یہ واضح کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عذابِ قبر دراصل عذابِ برزخ ہے اور اس کا تعلق ہر حال میں زمین کے اُس گڑھے سے وابستہ نہیں ہے جس میں انسان دفن ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ حدیث میں اس کے لیے عذابِ قبر ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے، لیکن یہ اس لیے ہے کہ انسان کے ذہن میں اور اس کے محاورۂ زبان میں قبر ہی وہ آخری منزل اور حدِ فاصل ہے جہاں یہ عالم ختم ہوتا ہے اور ایک دوسرے عالم کا آغاز ہوتا ہے۔ دوسرا عالم یعنی عالمِ برزخ درحقیقت روح کی زندگی ہے اور اس عالم میں جو واردات و کیفیات، عذاب و ثواب اور رنج

و راحت کی طاری ہوتی ہیں، وہ روح ہی پر طاری ہوتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ روح اس کیفیت کو اس طرح محسوس کرے جیسے کہ وہ روح اور جسم دونوں پر وارد ہو رہی ہے، مگر اس کا اصل محور روح ہی ہوتی ہے۔ اس لیے جس مُردے کو قبر نصیب نہ ہو وہ بھی بہر حال حیاتِ برزخی اور اُس کے عذاب و ثواب سے مستثنیٰ نہ ہو گا اور ایک قبر میں یکے بعد دیگرے کئی لاشیں دفن ہوں تب بھی ہر ایک کی برزخی زندگی الگ ہو گی یا دوسرے لفظوں میں ہر ایک اپنی ایک مختلف قبر میں جائے گا۔

عذابِ قبر یعنی موت اور قیامت کے درمیانی وقفے کا عذاب بالکل حق ہے جو قرآن و حدیث دونوں سے ثابت ہے اور کسی مسلمان کے لیے اس سے انکار کی گنجائش نہیں۔ قرآن مجید سورۂ مومن، آیت ۴۵ میں یہ بیان ہے کہ قومِ فرعون کے مردِ مومن کو اللہ نے فرعونیوں کی چالوں سے بچا لیا اور آلِ فرعون کو بدترین عذاب نے گھیر لیا۔ پھر اگلی آیت میں ارشاد ہے:

اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ۔	آگ ہے جس کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں۔ صبح و شام اور جس روز قیامت قائم ہو گی تو حکم ہو گا کہ آلِ فرعون کو سخت تر عذاب میں داخل کرو۔

اِس آیت میں دو عذابوں کا الگ الگ ذکر ہے، ایک وہ جو قیامت سے پہلے وارد ہو رہا ہے، اور دوسرا وہ جس میں فرعونیوں کے داخلے کا حکم قیامت کو ہو گا۔ پھر دونوں کی نوعیت اور باہمی فرق بھی واضح ہے۔ ایک عذاب ایسا ہے جو نسبتاً ہلکا ہے کیونکہ اس سے صبح شام آمنا سامنا کرایا جاتا ہے، دوسرا عذاب شدید

ہو گا جب وہ سپردِ جہنم کر دیئے جائیں گے۔ قبر کے سوال و جواب یا عذاب و ثواب کی جو تفصیلات حدیث میں آئی ہیں وہ اس آیت کے عین مطابق اور اس کی تشریح و توضیح ہیں، کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ قبر میں جو کچھ پیش آتا ہے، وہ دراصل اس اچھے یا برے مستقبل کی تمہید ہے جو قیامت کے بعد پیش آنے والا ہے۔ انسان کو اس طرح معلوم و محسوس ہو جاتا ہے کہ وہ کیسے انجام سے دوچار ہونے والا ہے۔ برزخ اور قیامت کے عذاب کی اس وضاحت سے اس سوال و اعتراض کا جواب بھی مل جاتا ہے کہ فیصلے سے پہلے عذاب کے کیا معنیٰ؟ ظاہر ہے کہ جو شخص کسی جرم کے الزام میں ماخوذ ہو اُس سے پولیس پُوچھ گچھ اور احتساب بھی کرتی ہے، اُسے حوالات میں بھی بند کرتی ہے، حالانکہ اس کا چالان ابھی عدالت میں برائے فیصلہ پیش نہیں ہوتا، لیکن اس تواضع سے ملزم کو بہرحال یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ میں مُجرم کی حیثیت سے پکڑا گیا ہوں۔ یہی نوعیت عذابِ قبر کی ہے۔

عذابِ قبر اور اُس کی تفصیلات کا ثبوت متعدد احادیث سے ملتا ہے، مگر منکرینِ حدیث کی یہ عجیب روش ہے کہ جو حدیث یا حدیث کا جو ٹکڑا اُن کے اپنے مطلب کا ہو یا جس سے حدیث پر اعتراض یا انکار کی گنجائش ان کے نزدیک نکل سکتی ہو، اس کو تو یہ لوگ سرنامہ بنا کر پیش کرتے ہیں، مگر احادیث میں جو چیز ان کے موقف کا ابطال کرتی ہو، اُس سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ اب یہاں بھی یہی صورت ہے کہ اُنہوں نے یہودی عورت والا قصہ تو بیان کر دیا ہے، مگر یہ نہیں بتایا کہ اُس عورت کی بات سے حضرت عائشہؓ یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی اثر نہیں لیا تھا اور نہ محض اس کے کہنے پر عذابِ قبر سے بچنے کی دُعا شروع کی تھی، بلکہ احادیث میں صراحت ہے کہ

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو عذابِ قبر کی خبر اللہ تعالیٰ نے بذریعۂ وحی دی تھی، اور اُسی کی بنا پر آپ نے یہ دعا مانگی۔ اب جبکہ آنحضورؐ نے واضح فرما دیا کہ عذابِ قبر ہونے کی وحی مجھ پر نازل ہوئی ہے اور آپؐ نے اس کے لیے دعائے استعاذہ بھی کی ہے تو اس کے بعد جو شخص اس عقیدہ و عمل کا انکار و استہزاء کرتا ہے، اُسے اپنے ایمان کی خیر منانی چاہیئے۔

عذابِ قبر کا بیان جن احادیث میں ہے، اُن کی سند میں کوئی ضعف نہیں، بلکہ وہ نہایت صحیح الاسناد ہیں۔ اُن میں سے ایک حدیث صحیح مُسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب استحباب التعوّذ من عذاب القبر میں ہے جس کا ترجمہ یہ ہے:

"حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میرے ہاں تشریف لائے۔ میرے پاس ایک یہودی عورت بیٹھی تھی۔ وہ کہہ رہی تھی کہ تمہیں معلوم ہے کہ قبر میں عذاب ہوتا ہے۔ یہ سُن کر آنحضورؐ لرز گئے اور فرمایا کہ یہ عذاب یہود کو دیا جاتا ہے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ کئی روز اس پر گزر گئے۔ پھر آنحضورؐ نے فرمایا: تمہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ مجھ پر وحی ہوئی ہے کہ تم لوگ قبر میں آزمائے جاؤ گے (تُفْتَنُوْنَ فِی الْقُبُوْر)۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ اس کے بعد میں نے سُنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عذابِ قبر سے پناہ مانگتے تھے۔"

یہ حدیث مُسند احمد، مرویاتِ عائشہؓ اور دوسری کُتبِ حدیث میں موجود ہے۔

اب سوال میں جس طرح حدیث کے حوالے سے بات بیان کی گئی ہے، اس حدیث میں اُس کے بالکل خلاف ہے۔ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودی عورت کے بیان کی بنا پر آنحضورؐ عذابِ قبر کے قائل نہیں ہوئے تھے، بلکہ آپؐ کو وحی کے ذریعے سے مطلع کیا گیا تھا کہ قبروں میں (یعنی عالمِ برزخ میں) کفار و مومنین سب کی آزمائش ہو گی۔ جب آپؐ اللہ کے سچے نبی تھے اور آپؐ پر وحی بھی نازل ہو گئی تھی، تو پھر امورِ غیب کے معاملے میں آپؐ کو کسی یہودی عورت کے قول پر انحصار کرنے کی مطلق ضرورت نہ تھی۔

اب صرف ایک اعتراض باقی ہے کہ ایک شخص لاکھوں برس پہلے فوت ہوا اور دوسرا قیامت کے روز، تو پہلا شخص زیادہ گھاٹے میں رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس دنیا میں زمان و مکان کے پیمانے اور ہیں اور عالمِ برزخ و عالمِ آخرت میں اور ہیں۔ وہ مختلف اشخاص کے لیے مختلف بھی ہو سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ جو شخص قیامت کے قریب فوت ہو اُسے ایک پل میں اُس عذاب کا یا ثواب کا مزہ چکھا دیا جائے جو لاکھ برس پہلے مرنے والے شخص کو قیامت تک دیا گیا ہے۔ خود اس دنیا میں نیند ایک ایسی حالت ہے کہ ہم ایک گھنٹہ سوتے ہیں، مگر ہمیں ایسے خواب دکھائے جاتے ہیں جن میں ہم سالہا سال کی طویل زمانی مسافت طے کر لیتے ہیں۔ جسم کی قید میں رہتے ہوئے ہمارا شعور ایسے تجربات سے آشنا ہو سکتا ہے، تو جو قادرِ مطلق روح اور جسم کے اتصال کو ختم کر سکتا ہے، وہ زمانی تقیدات کا خاتمہ کر کے ایک شخص کے ایک دن اور دوسرے شخص کے لاکھ سال کے طول و عرض کو مساوی بنا سکتا ہے۔ وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۝

(ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۷۱ء)

تعلیم القرآن اور خدماتِ دینیہ پر اُجرت کا جواز

سوال: ایک مسئلہ مطالعے کے دوران میں بار بار ذہن میں کھٹکتا ہے میں چاہتا ہوں کہ وہ آپ کے ذریعے حل ہو جائے۔ مشکوٰۃ شریف میں حضرت ابنِ عباسؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ کے صحابہ کرام کی ایک جماعت ایک آبادی کے قریب سے گزری جس میں ایک شخص کو سانپ یا بچھو نے کاٹ لیا تھا۔ اُن میں سے ایک صحابی نے چند بکریاں لینا طے کیا اور مریض پر سورۂ فاتحہ پڑھی اور وہ ٹھیک ہو گیا۔ دوسرے صحابہ نے بکریاں لینے پر اعتراض کیا۔ پھر یہ لوگ مدینہ پہنچے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پورا واقعہ بیان کیا تو آنحضورؐ نے فرمایا: ان احق ما اخذتم علیہ اُجرًا کتاب اللہ۔

اِس کے ساتھ ہی دوسری حدیث حضرت عبادہؓ نے روایت کی ہے: قال قلت یارسول اللہ رجل اھدی الیّ قوسًا ممن کنت اعلمہ الکتاب والقراٰن .... قال ان کنت تحب ان تطوق طوقا من النار فاقبلھا۔ اِس حدیث کی رُو سے قرآن مجید سکھانے پر کمان جیسی معمولی اُجرت لینا بھی موجب عذاب ٹھہرا۔

ان دونوں حدیثوں میں تطبیق و توفیق دینا میرے لیے مشکل ہے۔

اگر حدیث میں صرف ایک ہی حکم بیان ہوتا، خواہ ممانعت کا یا اباحت کا تو اسی کے مطابق عمل کیا جاتا، مگر بیک وقت دونوں کی پیروی کیسے ہو سکتی ہے؟ تعلیم قرآن سے ملتا جلتا معاملہ امامت، خطابت اور دینی تعلیم و تدریس کا ہے۔ پھر دینی تعلیم کی بھی مختلف صورتیں ہیں بعض اجتماعی اور بعض انفرادی۔ مثلاً ایک معلم یا قاری کسی شخص کے گھر پر آ کے یا اُس کے بچوں کو قرآن مجید پڑھاتا یا قراءت سکھاتا ہے اور اُس پر اپنا وقت لگاتا اور محنت کرتا ہے، تو کیا اس معلم کے لیے گھر والوں سے کوئی معاوضہ لینا حرام ہوگا؟ بظاہر یہ بڑا اشکال اور ناقابلِ عمل نظر آتا ہے۔ اس لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ اس بارے میں مذکورہ احادیث کا مدعا و منشا صحیح طور پر واضح کیا جائے۔

جواب: جو اہلِ علم کتاب اللہ اور علومِ دینیہ سکھانے یا کوئی دوسری دینی خدمت بجا لانے میں وقت اور قوت صرف کرتے ہیں، علمائے سلف کا اُن کے بارے میں تقریباً اتفاق ہے کہ وہ معروف طریق کے مطابق ان خدمات کا اجر و معاوضہ لینے کے شرعاً مستحق ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بیان کیا جاتا ہے کہ آپ عبادات پر اُجرت لینا جائز نہیں سمجھتے تھے، لیکن متاخرین حنفیہ کے فتویٰ کے مطابق امامت، خطابت اور تعلیم قرآن پر اب بھی معاوضہ لیا جا سکتا ہے۔ سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کرنے اور اُس پر اجرت لینے کی جس حدیث کا ذکر آپ نے کیا ہے وہ بخاری کتاب الطب اور کتاب الاجارہ میں وارد ہے۔ اس کے راوی حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو سعید خدریؓ ہیں۔ حضرت ابو سعیدؓ کی روایت جو ابواب الاجارہ میں

ہے، اس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چند اصحابِ کرام ایک سفر پہ روانہ ہوئے، حتیٰ کہ وہ عربوں کے ایک قبیلے کے ہاں پہنچے اور اُن سے طعام ضیافت کے طالب ہوئے، مگر اُنہوں نے میزبانی سے انکار کر دیا۔ اس قبیلے کے سردار کو سانپ نے ڈس لیا۔ قبیلے والوں نے ہر جتن کیا، مگر کوئی تدبیر فائدہ مند نہ ہو سکی؛ چنانچہ وہ صحابہ کرام کے پاس آئے کہ شاید اُن کے پاس کوئی علاج ہو۔ اُنہوں نے کہا کہ اے اہلِ قافلہ، ہمارے سردار کو زہریلے جانور نے کاٹ کھایا ہے اور کوئی چیز کارگر اور نافع نہیں ہوئی۔ کیا آپ لوگوں کے پاس کوئی علاج ہے؟ قافلے کے ایک فرد نے کہا: ہاں، خدا کی قسم میں جھاڑ پھونک کرتا ہوں، لیکن خدا گواہ ہے کہ ہم نے تم سے کھانا مانگا اور تم نے انکار کر دیا۔ پس میں اُس وقت تک دم نہیں کروں گا، جب تک تم اس کا معاوضہ ہم سے طے نہ کر دو گے؛ چنانچہ اُنہوں نے بکریوں کا ایک گلہ عوض میں دینے کا معاہدہ کیا۔ پھر اُن صحابی رضؓ نے سورۂ فاتحہ پڑھ پڑھ کر دم کرنا شروع کر دیا تو مار گزیدہ اسطرح ہو گیا گویا اس کے بند کھول دیے گئے ہیں اور وہ بلا تکلف چلنے پھرنے لگا۔ اس کے بعد اہلِ قبیلہ نے بکریاں اُن کے حوالے کر دیں۔ صحابہ کرامؓ میں سے بعض نے کہا کہ انہیں آپس میں تقسیم کر لو، مگر دم کرنے والے صاحب نے کہا کہ ابھی ایسا نہ کرو۔ ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر

پورا ماجرا بیان کریں گے، دیکھیں، آپؐ کیا فرماتے ہیں۔ پس وہ آپؐ کے پاس حاضر ہوئے اور واقعہ سنایا۔ آنحضورؐ نے فرمایا: اچھا تمہیں کیسے معلوم ہوا کہ اس طرح دم کیا جاتا ہے؟ پھر آپؐ نے فرمایا تم لوگوں نے ٹھیک کیا اور مسکراتے ہوئے فرمایا کہ انہیں تقسیم کرلو اور میرا حصہ بھی لگاؤ۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

احق ما اخذتم علیہ	اللہ کی کتاب اس کی زیادہ مستحق ہے
اجرًا کتاب اللہ۔	کہ تم اس پر معاوضہ حاصل کرو۔

اس حدیث کے بارے میں بعض سوالات واشکالات ذہن میں پیدا ہو سکتے ہیں، لیکن وہ لاینحل نہیں ہیں۔ مثلاً یہ کہ اس واقعہ کا تعلق تعلیم کتاب سے نہیں ہے، جن لوگوں سے بکریاں لی گئیں وہ مہمان نوازی کی صفت سے عاری تھے، اُن کے مسلمان ہونے کی بھی تصریح نہیں ہے اور صحابہ کرامؓ اس وقت مسافرت واحتیاج میں مبتلا تھے۔ اس لیے یہ عمل قابلِ غور ہے کہ اس سے تعلیم قرآن پر اُجرت لینے کا عمومی اور علی الاطلاق جواز کیسے ثابت ہوگا؟ جامعینِ حدیث میں سے اکثر حضرات اس حدیث کو اجارہ، طب اور رقیہ وغیرہ کے ابواب میں لائے ہیں جس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اس قصے کا تعلق دینی تعلیم وتعلّم سے نہیں ہے، مگر ان سب باتوں کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے بہرحال یہ تو ثابت ہے کہ آیاتِ قرآنی کے استعمال کے عوض میں مادی منفعت پیشگی طے شدہ معاہدے کے

تحت حاصل کی گئی۔ اس کے حاصل کرنے والے صحابہ کرام شریعت کے اوامر و نواہی کے مکلّف تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس معاملے کو جائز قرار دیا، بلکہ یہ اصولی بات ارشاد فرمائی کہ اگر تم دوسری خدمات کا معاوضہ لے لیتے ہو تو کتاب اللہ کے ذریعے اگر تم نے کسی کی حاجت روائی کی ہے اور اُسے فائدہ پہنچایا ہے، تو تم اس کا بدل لینے کے زیادہ حقدار ہو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے اسے اضطراری یا استثنائی صورت بھی قرار نہیں دیا، بلکہ اس میں سے خود اپنا حصہ بھی طلب فرمایا، گو مزاحاً ہی سہی۔

اگر یہ مان لیا جائے کہ اس حدیث کا اطلاق براہِ راست تعلیم قرآن پر نہیں ہوتا تب بھی اسے بجا طور پر قرآن مجید پڑھانے پر اُجرت لینے کے حق میں بھی قیاس کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح کلام اللہ پڑھ کر پھونکنا ایک مریض کے لیے مفید ہو سکتا ہے، اسی طرح اس کی تعلیم بھی ایک متعلم کے حق میں نافع ہو سکتی ہے؛ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

استدل بہ الجمھور فی جواز اخذ الاجرۃ علی تعلیم القرآن۔

تعلیم قرآن پر اُجرت لینے کے جواز میں اس حدیث کی رُو سے علمائے اُمّت کی اکثریت نے استدلال کیا ہے۔

صحیح مسلم، کتاب الآداب، ابواب الطب میں بھی یہ حدیث موجود ہے۔ اس کی تشریح میں امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے سورۂ فاتحہ اور دیگر اذکار سے دم کرنے پر اُجرت کا جواز پیدا ہوتا ہے۔ وکذا الاجرۃ علی تعلیم القرآن (اور اسی طرح تعلیم قرآن پر اُجرت بھی جائز ثابت ہوتی ہے) پھر فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، اسحاق بن راہویہؒ، ابو ثورؒ اور دیگر اسلاف کا مسلک یہی ہے۔ ان تصریحات کے

بعد البتہ ایک اشکال مزید یہ باقی رہتا ہے کہ اگر ان روایات کی رُو سے تعلیم قرآن پر اُجرت لینا جائز ہو سکتا ہے تو پھر بعض لوگ جو کھانے یا پیسے کے لالچ میں میت کے لیے قرآن خوانی کرتے ہیں، یہ سب بھی جائز ہونا چاہیئے۔ حالانکہ اکثر فقہا اور محدثین کا مسلک یہی ہے کہ اس طرح پر قرآن پڑھنا فعلِ عبث ہے۔

اس کا جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ یہ قرآن خوانی جس کے حق میں کی جاتی ہے اُسے کوئی دنیوی فائدہ یا نفع عاجل پہنچانا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس سے اُخروی اجر و فلاح مطلوب و متصور ہوتی ہے، اسی لیے اُسے ایصالِ ثواب کہا جاتا ہے اور ثواب سے مراد آخرت میں اجر و ثواب ہے۔ یہ تعلیم، اجارہ، معالجہ یا رقیہ وغیرہ کا معاملہ نہیں ہے، اس لیے اس میں فریقین کے پیشِ نظر دنیوی افادہ و استفادہ نہیں ہونا چاہیئے اور اس کام کو حسبۃً للہ سرانجام دینا چاہیئے۔ اس میں اگر دنیوی منفعت کے حصول کی نیت ہوگی یا اُس کا شائبہ بھی ہوگا تو یہ کارِ بے خیر ہو کر رہ جائے گا — بہر کیف ایصالِ ثواب کی خاطر قرأتِ قرآن کا مسئلہ اپنی الگ اور خاص نوعیت رکھتا ہے اور تعلیمِ قرآن، کتابتِ قرآن، طباعت و اشاعتِ قرآن کی نوعیت بالکل مختلف ہے۔ اگر کسی مسلمان کو اللہ تعالیٰ نے اتنی وسعت و استطاعت دے رکھی ہے کہ وہ ان قرآنی خدمات کے عوض میں کسی دنیوی اجر کا طالب و محتاج نہ ہو اور وہ اِس خدمت کو بے غرض لِلّٰہ فی اللہ انجام دے تو بہت اچھا ہے، لیکن وہ اگر اپنی سعی کا مادی بدل چاہے تو دُنیا میں لے سکتا ہے اور اس کے باوجود اگر اُس کی نیت میں اخلاص و احسان ہے تو وہ آخرت کے اجر سے بھی انشاء اللہ محروم نہیں رہے گا۔ امامت و خطابت کی نوعیت بھی یہی ہے۔ کوئی شخص اگر غنی ہے، تو بہتر ہے کہ وہ یہ خدمت اعزازی طور پر بجا لائے،

لیکن وہ محتاج ہے تو معروف طریقے پر معاوضہ لے سکتا ہے۔ اگر امامتِ کبریٰ کا منصب سنبھالنے پر خلفائے راشدین نے بیت المال سے معاوضہ لیا ہے، تو امامتِ صغریٰ کا معاوضہ کیوں ناجائز ہوگا؟ حالاتِ موجودہ میں اگر اس کے عدمِ جواز کا فتویٰ دیا جائے، تو خدمتِ دین اور تعلیمِ کتاب کے کام میں بڑی رکاوٹ پیدا ہو جائے گی۔ یہ ایک بہت بڑی قباحت ہے جس سے بچنے کے لیے چھوٹی اور تنزیہی قباحت وکراہت کو نظر انداز کیا جائے گا۔

علامہ ابن عابدینؒ ردّ المحتار میں فرماتے ہیں:

لو لم یفتح لھم باب التعلیم بالاجر لذھب القرآن۔	اگر تعلیم پہ اُجرت کو جائز نہ کیا جائے تو قرآن مجید بھلا دیا جائے گا۔

اس کے بعد اس روایت کو لیجئے جس میں تعلیمِ قرآن کے عوض میں ایک کمان تک لینے پر شدید وعید وارد ہے۔ مشکوٰۃ کتاب الاجارہ میں بلاشبہ یہ حدیث اسی طرح نقل کی گئی ہے کہ:

حضرت عبادہؓ بن صامت کو تعلیمِ قرآن کے بدلے میں ایک کمان پیش کی گئی تو اس پر بھی آنحضورؐ نے فرمایا کہ اگر تم چاہتے ہو کہ تمہارے گلے میں آگ کا طوق ڈالا جائے تو اسے قبول کر لو۔

لیکن یہ حدیث ابوداؤد اور ابن ماجہ سے لی گئی ہے اور وہاں کچھ مزید تفصیل ہے جو مشکوٰۃ میں نقل کرتے وقت چھوٹ گئی ہے۔ ابوداؤد، ابواب الاجارہ میں حضرت عبادہؓ کے الفاظ یہ ہیں: علمت ناساً من اھل الصفۃ

القرآن (میں اہلِ صُفّہ کو قرآن پڑھاتا تھا) بعینہٖ یہی الفاظ سنن ابن ماجہ، کتاب التجارات میں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایسی سخت وعید اصحابِ صُفّہ سے متعلق تھی اور ظاہر ہے کہ صحابہ کرام کا یہ گروہ ایسا تھا جو بالکل بے در بے گھر تھا اور آسمان کی چھت کے نیچے ایک چبوترے پر اُن کے شب و روز بسر ہوتے تھے۔ ان کی تعلیم کے لیے بیت المال یا اغنیاء کی طرف سے معاوضہ کی بات دوسری ہے لیکن معلّم کے لیے یہ جائز نہ تھا کہ جو لوگ خدمتِ دین کے لیے ہمہ وقت ہمہ تن آمادہ رہتے تھے اور اپنے پاس کوئی مال ومتاع نہ رکھتے تھے، اُن سے کوئی معاوضہ لیا جائے۔ جن صاحب نے کمان دی تھی ممکن ہے کہ اُن کا واحد اثاثہ یہی ہو جس سے وہ جہاد فی سبیل اللہ یا غذائی جانور کے شکار کا کام لیتے ہوں، تو اِس سے محروم کر دینا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا۔ پھر امام سیوطیؒ اور بعض دوسرے محدثین نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس روایت کی سند میں ضُعف ہے، اس لیے وہ حدیثِ صحیحین کے مقابلے میں مرجوح یا منسوخ مانی جائے گی۔

بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ حضرت عبادہؓ نے ابتداءً یہ کام محض تبرّع واحتساب کی نیت سے اپنے ذمّے لے لیا تھا، اس لیے اس پر اُجرت لینا جائز نہ تھا۔

صاحبِ عون المعبود نے شرح ابوداؤد میں وہ توجیہہ بھی کی ہے جو میں نے اُوپر درج کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

اھل الصفۃ قوم الفقراء کانوا یعیشون بصدقۃ الناس فاخذ المال منھم مکروہ۔	اہلِ صفہ فقراء کی جماعت تھی جو لوگوں کے صدقات پر اوقات بسر کرتی تھی، پس ان سے مال لینا ناجائز تھا۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ جو حضرات تعلیمِ قرآن یا کوئی دوسری دینی خدمت انجام دیتے ہیں اور اس میں اپنا وقت اور دماغ صرف کرتے ہیں اگر وہ غنی ہیں اور تقویٰ واحتساب کے طور پر کوئی مالی یا مادی اجر نہیں چاہتے تو یہ بڑی عزیمت کی بات ہے جس پر انشاء اللہ آخرت میں بے حد وحساب اجر ملے گا، لیکن جو لوگ فراخ دست نہیں اگر حکومت یا عام معاشرہ اُن کی کفالت کا انتظام کرے یا دینی استفادہ کرنے والے لوگ یا اُن کے اولیاء خود انہیں کوئی معیّن یا غیر معیّن معاوضہ دیں، تو اس کا لینا اور دینا شرعاً حدِ جواز میں آتا ہے۔ اس پر علمائے امت کا قریب قریب اجماع واتفاق ہے۔

(ترجمان القرآن، جون ۱۹۷۴ء)

---

(۲)

سوال :۔ جون کے ترجمان القرآن میں تعلیمِ قرآن پر معاوضہ لینے کے جواز میں آپ نے جو کچھ لکھا ہے اُس سے تسلی نہیں ہوئی۔ آپ نے لکھا ہے کہ متاخرین حنفیہ کا اس کے جواز پر اتفاق ہے، لیکن مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ متاخرین کہاں سے شروع ہوتے ہیں اور متقدمین کہاں ختم ہوتے ہیں۔ پھر آپ نے ائمۂ سلف کے حوالے سے بھی یہ بات لکھ دی ہے کہ سب اُجرت کے جواز کے قائل ہیں۔ سلف اور متقدمین کا مفہوم ومطلب آپ کے نزدیک کیا ہے؟

میرے پیش نظر اس وقت احکام القرآن جصاص ہے۔ اس کے جزء ثانی صفحہ ۵۲۲ طبع مصری، باب الرشوہ میں فرماتے ہیں :

ھذا دلیل ان کل ما کان مفعولاً علی وجہ الفرض و القرابۃ الی اللہ انہ لا یجوز اخذ الاجرۃ علیہ کالحج و تعلیم القرآن و الاسلام ......

(اس سے دلیل ملتی ہے کہ جو کام فرض ہو یا جس سے مقصود تقرب الٰہی کا حصول ہو، اُس پر اجرت لینا جائز نہیں، مثلاً حج اور قرآن و اسلام کی تعلیم وغیرہ)

آپ واضح کریں کہ احکام القرآن کے مصنف متقدمین میں سے ہیں یا متأخرین میں سے اور دوسروں کے مقابلے میں اُن کا اور ان کی رائے کا کیا درجہ و مقام ہے؟

آپ نے امام ابو حنیفہ کی رائے کے مقابلے میں صرف شامی کا ایک حوالہ دیا ہے جو امام صاحب کے قول پر بھاری نہیں ہو سکتا۔ دوسرا آپ کا استدلال دوسرے رنگ میں ہے جس میں حنفی مسلک کی روشنی میں بحث نہیں کی گئی، لیکن اس سے اس سوال کا جواب نہیں مل سکتا کہ اس خاص معاملے میں حنفیہ کا فتویٰ کیا ہے جس کے مطابق عمل ہونا چاہیے۔ اس لحاظ سے اس کی دوبارہ وضاحت ضروری ہے۔

جواب : مجھے یہ معلوم ہے کہ علامہ ابوبکرؒ الجصاص اور اُن کے پیشرو اور متقدم احناف کا فتویٰ یہی تھا کہ تعلیمِ قرآن کی اجرت جائز نہیں۔ الجصاص کا سن

وفات ۳۷۵ھ ہے، لیکن جہاں تک مجھے معلوم ہے، اسی دور یعنی چوتھی صدی کے اواخر میں بعض فقہائے حنفیہ نے فتوے میں تبدیلی کرتے ہوئے پہلے ائمہ سے مختلف رائے ظاہر فرمائی ہے۔ فتاویٰ قاضی خان میں حافظ ابو اللیث سمرقندیؒ کا قول یوں درج ہے:

قال کنت افتی ان لا یحل للمعلم اخذ الاجرة علی تعلیم القرآن ..... فرجعت عن ذلک۔

(امام ابو اللیث نے فرمایا کہ میں پہلے فتویٰ دیتا تھا کہ معلم کے لیے تعلیم قرآن پر اجرت لینا جائز نہیں، مگر میں نے اس رائے سے رجوع کر لیا ہے)

فقیہ ابو اللیثؒ ابوبکر حصاصؒ کے ہم عصر ہیں اور ان کا انتقال ۳۷۳ھ میں ہوا ہے۔ قاضی خان بھی (جن کا پورا نام فخر الدین حسن بن منصور ہے) جواز کے حق میں اپنا فتویٰ دیتے ہیں اور ان کا سنِ وفات ۵۹۲ھ ہے۔ امام برہان الدین المرغینانی صاحبِ ہدایہ ایک سال بعد ۵۹۳ھ میں فوت ہوئے ہیں۔ انہوں نے ہدایہ کتاب الاجارہ میں عدمِ جواز کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

بعض مشائخنا استحسنوا الاستیجار علی تعلیم القرآن الیوم لانہ ظهر التوانی فی الامور الدینیہ ففی الامتناع تضییع حفظ القرآن وعلیہ الفتویٰ۔

(ہمارے بعض مشائخ نے تعلیم قرآن پر اجرت لینے کو استحساناً آجکل جائز قرار دیا ہے کیونکہ اب دینی امور میں سستی اور تساہل پیدا ہو گیا ہے

اور اگر تعلیم قرآن پر اجرت کی ممانعت کر دی جائے، تو حفاظت قرآن ناممکن ہو جائے گی اور اسی قول پر فتویٰ ہے)

امام اکمل الدینؒ (ف ۷۸۶ھ) ہدایہ کی شرح عنایہ میں اس مقام پر فرماتے ہیں:

انما کرہ المتقدمون ذلك لانه کان للمعلمین من بیت المال عطیات فکانوا مستغنین عما لا بد لهم من امر معاشهم وقد کان فی الناس رغبة فی التعلیم بطریق الحسبة ولم یبق ذلك۔

(متقدمین نے اجرت لینا اس لیے ناجائز قرار دیا تھا کہ معلمین کے بیت المال سے وظائف مقرر تھے اور وہ اپنی معاشی ضروریات سے بے نیاز تھے، نیز لوگوں میں للّٰہ فی اللّٰہ تعلیم کی رغبت تھی جو اب ناپید ہے)

ابو البرکات النسفیؒ (ف ۷۱۰ھ) کنز الدقائق میں اجارہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والفتویٰ الیوم علی جواز الاستیجار لتعلیم القرآن۔

(آج کل تعلیم قرآن پر اجرت کے حق میں جواز کا فتویٰ ہے)

کنز الدقائق کی شرح میں امام معین الدینؒ ہروی (ملا مسکین) فرماتے ہیں:

وکذالك یفتی الیوم بجواز الاجارة علی تعلیم القرآن والفقه۔ قال مشائخنا یجبر الاب علی دفع الاجر الی

الاستاذ وقال الامام ابو محمد خیزاخزی یجوز فی زماننا للامام وللمؤذن وللمعلم اخذ الاجرة کذا فی الذخیرہ والروضہ۔

(اسی طرح آجکل قرآن وفقہ کی تعلیم پر اجرت لینے کے جواز پر فتویٰ ہے۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ متعلم کے والد کو مجبور کیا جائے کہ وہ استاد کو تعلیم کا معاوضہ ادا کرے اور امام ابو محمد خیزاخزی نے فرمایا کہ ہمارے زمانے میں امام، مؤذن اور معلم کے لیے تعلیم دینے پر اجرت حاصل کرنا جائز ہے۔ ذخیرہ اور روضہ میں اسی طرح بیان کیا گیا ہے)۔

شرح وقایہ میں ہے:

لما وقع الفتور فی الامور الدینیة یفتی الیوم بصحتها لتعلیم القرآن والفقه تحرزاً عن الاندراس۔

(جب دینی امور میں سستی واقع ہو گئی تو آجکل قرآن وفقہ کی تعلیم پر اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے، تاکہ ان علوم کو ضائع ہونے اور مٹنے سے بچایا جا سکے)۔

علامہ محمد علاؤ الدین الحصکفی (ف۔ ۱۰۸۸ھ) الدر المختار میں فرماتے ہیں:

ویفتی الیوم بصحتها لتعلیم القرآن والفقه والامامة والاذان ویجبر المستاجر علی الدفع ما قبل۔

(موجودہ حالات میں تعلیمِ قرآن وفقہ اور امامت واذان کی اُجرت کے جواز کا فتویٰ ہے اور مستاجر کو مقررہ اجرت ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا)۔

امام ابنِ عابدین شامیؒ (ف۔ ۱۲۹۲ھ) نے ردالمحتار (شرح الدرالمختار) میں اس مقام کی شرح کرتے ہوئے شیخ خیرالدینؒ رملی، امام زیلعیؒ اور دوسرے فقہاء کا یہ متفق علیہ قول نقل کیا ہے:

لو لم یفتح لهم باب التعليم بالاجرة لذهب القرآن فافتوا بجوازه وراوه حسناً۔

(اگر تعلیمِ قرآن پر اُجرت کو جائز قرار نہ دیا جاتا تو قرآنِ مجید کی تعلیم مٹ جاتی پس فقہاء نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا اور اسے پسندیدہ قرار دیا)۔

فتاویٰ عالمگیری میں قائلینِ جواز کی تائید کرتے ہوئے لکھا گیا ہے:

والمختار الفتوىٰ فی زماننا قول هٰؤلاء۔

(قابلِ ترجیح مسلک ہمارے زمانے میں انہی علماء کا ہے جنہوں نے جوازِ اُجرت کا فتویٰ دیا ہے)۔

آپ کے اس سوال کا جواب دینا مشکل ہے کہ متقدمین کہاں ختم ہوتے ہیں اور متأخرین کہاں سے شروع ہوتے ہیں۔ یہ الفاظ بالعموم طولِ بحث سے بچنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور اضافی اصطلاحات کے طور پر مروّج ہیں۔ ہر پہلے آنے والا بعد والے کے لیے متقدم ہے اور ہر بعد میں آنے والا پہلے سے متأخر

ہے۔ جہاں تک ائمۂ فقہاء کا تعلق ہے، اُن کے سات طبقات بیان کیے د ے ہیں۔ پہلا طبقہ ائمۂ مجتہدین کا ہے، مثلاً مذاہب فقیہہ کے ائمہ اربعہ یا دوسرے ائمۂ سلف جنہوں نے کتاب وسنت سے قواعد و اصول اخذ کیے ہیں اور اجماع یا قیاس کی روشنی میں فروعی احکام کے استنباط کا آغاز فرمایا ہے۔ احناف کے طبقۂ ثانیہ کو مجتہدین فی المذاہب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے جن میں امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، اور امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے اصحاب ور فقہاء شامل ہیں۔ یہ حضرات اصولی قواعد میں تو امام ابو حنیفہؒ کے پیرو ہیں، لیکن کتاب وسنت اور اجماع و قیاس کی روشنی میں یہ اپنے اُستاد کے مقرر کردہ قواعد کے مطابق احکام فقیہہ کا خود بھی استخراج کرتے ہیں اور اس میں بعض اوقات اُن کا قول امام صاحبؒ، سے یا آپس میں مختلف ہوتا ہے۔

تیسرا طبقہ مجتہدین فی المسائل کا ہے اور یہ اُن مسائل میں اجتہاد کرتے ہیں جن میں امام ابو حنیفہؒ اور ان شاگردوں کا کوئی فتاویٰ موجود نہ ہو۔ امام ابو جعفر طحاویؒ، ابوالحسن کرخیؒ، شمس الائمہ سرخسیؒ، فخر الاسلام بزدویؒ، قاضی خانؒ وغیرہم کا شمار اسی طبقے میں ہے۔ یہ صاحبِ مذہب کے طے کردہ اصول و قواعد کی روشنی میں ان مسائل پر رائے دیتے ہیں جو غیر منصوص و غیر منقول ہوں۔

چوتھا طبقہ اصحابِ تخریج کا ہے اور جن میں ابوبکر الجصاصؒ اور اُن کے ہم عصر شامل ہیں۔ اس طبقے اور اس کے مابعد طبقات کو عموماً مجتہدین کے لیے مقلدین کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، لیکن اُن کے اقوال و آراء کو بغور دیکھا جائے، تو اندازہ ہوتا ہے کہ ان حضرات کو اگرچہ علی الاطلاق اجتہاد کا دعویٰ نہیں ہے، لیکن وہ عمل

اجتہاد سے بالکل عاری بھی نہیں ہیں۔ وہ بعض اوقات اپنے اساتذہ کے مجمل اور ذو الوجوہ قول کی تفصیل بیان کرتے ہیں اور مختلف احتمالات کی توضیح کرتے ہوئے کسی ایک پہلو یا احتمال کو دلائلِ شرعیہ اور قواعدِ ائمہ کے زیادہ مطابق قرار دیتے ہیں یا زمانے اور حالات کے تغیر کو سامنے رکھ کر فتویٰ میں تبدیلی کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح پانچواں طبقہ اصحابِ ترجیح کا ہے جن میں ابو الحسن قدوری، برہان الدین مرغینانی (صاحبِ ہدایہ) وغیرہ شامل ہیں۔ یہ حضرات بھی اقوالِ سابقہ میں سے بعض کو ترک اور بعض کو اختیار کرتے ہیں اور جو مسئلہ عوام الناس کے لیے باعثِ سہولت ہو اور اس سے اصولِ ادلیہ کا تصادم بھی نہ ہو، اُسی کو ترجیح دیتے ہیں۔

چھٹا طبقہ اصحابِ تمیز کا ہے جو متقدمین کی روایات میں سے قوی و ضعیف اور ظاہر و نادر کا فرق پہچانتے ہیں اور زیادہ مستند اقوال کو چھانٹ کر جمع کرتے ہیں۔ کنز الدقائق، درمختار و وقایہ کے مصنفین کا شمار اسی گروہ میں ہے۔ اُنہوں نے مردود و ضعیف اقوال کو ترک کر کے مشہور اقوال پر انحصار کیا ہے۔

ساتویں اور آخری طبقے میں جو حضرات شامل ہیں ـــــ اُنہیں بھی جامد اور اندھے بہرے مقلد سمجھنا درست نہیں ہے۔ اُنہوں نے بالعموم مستقل تصانیف نہیں لکھیں لیکن پہلی کتابوں کے متون پر اُنہوں نے ایسے حواشی اور شروح کا اضافہ کر دیا ہے کہ اُن سے پہلی کتابوں کے مسائل آسانی سے سمجھ میں آجاتے ہیں اور کوئی طالب علم اُن کو نظر انداز کر کے کتبِ سابقہ سے استفادہ و استنباط نہیں کر سکتا۔

بہرکیف ان بزرگوں کی ہر نسل و قرن اپنے پیشروؤں سے متأثر اور اپنے جانشینوں سے متقدم ہے۔ اُن کی کسی ایک صف کے آگے خط کھینچ کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بس

سے پہلے جو آ چکے ہیں وہ متقدمین تھے اور بعد میں آنے والے متاخرین ہیں۔ جہاں تک ہمارا تعلق ہے ہمارے لیے سب متقدم اور سلف صالح کا درجہ رکھتے ہیں۔ پھر دوسرے ائمہ و محدثین جو شروع ہی سے اس مسئلے میں جواز کے قائل ہیں، وہ بھی ہمارے اسلاف ہی ہیں۔ اس لیے میں نے اگر یہ کہا ہے کہ علمائے سلف کا اس پر قریب قریب اتفاق ہو چکا ہے، تو یہ بات غلط نہیں ہے۔ میں امام ابوبکرؒ الرازی (الجصاص) کی رائے پر مزید اظہارِ خیال ضروری و مناسب خیال نہیں کرتا، جبکہ میں نے دیگر احناف کی تحقیق نقل کر دی ہے۔

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۴ء)

اسلامی حدود و تعزیرات سے متعلق چند توضیحات

سوال: ترجمان جنوری کا شمارہ پڑھا، جناب قاضی بشیر احمد صاحب کا مضمون "ثبوتِ سرقہ کے ذرائع" نظر سے گزرا۔ اس مضمون پر دو ایک باتیں تفصیل طلب ہیں۔ دل کی تسلی نہیں ہوئی۔ اس لیے آپ کو زحمت دے رہا ہوں۔

۱۔ ترجمان کے صفحہ ۲۶ پر حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت ہے کہ آنحضورؐ نے لونڈی سے فرمایا کہ "کہہ دے کہ نہیں" یعنی لونڈی کو چوری کے جرم سے انکار کی تلقین فرمائی۔

۲۔ ترجمان کے صفحہ ۲۷ پر حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کی سزا کے بارے میں حضورؐ نے فرمایا کہ "تم نے اسے جانے کیوں نہ دیا" یا "تم نے اُسے چھوڑ کیوں نہ دیا"

۳۔ صفحہ ۳۲ پر شہادت کی ایک ماہ کی میعاد کے بارے میں جو تشریح فرمائی گئی ہے۔ میرے خیال میں اس سے اور پردہ پوشی کے مشورے سے تو جرائم کو تقویت ملے گی اور شہادت میں تاخیر کئی وجوہ سے ہو سکتی ہے، یہ نکتہ وضاحت طلب ہے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو رحمۃ للعالمین بنا کر بھیجا گیا تھا۔ مدینہ منورہ کی اسلامی ریاست میں حضور اکرمؐ کی موجودگی کی وجہ سے جرائم نہ ہونے کے برابر تھے۔ میرا عقیدہ ہے کہ جو جرائم سامنے آئے وہ صرف اصلاحِ امت کی غرض سے تھے۔ اب ان احادیث یا روایات کو لیجئے۔ چور یا ملزم سے بیان لینے سے قبل ہی اگر کہہ دیا جائے کہ کہہ دے کہ تم نے جرم نہیں کیا تو گویا تو اس سے ملزم کے ارتکابِ جرم کو تقویت ملے گی۔ یا اگر سزا دی جارہی ہو اور مجرم بھاگ جائے تو انصاف کا تقاضا پورا نہیں ہوا۔ اسی طرح پردہ پوشی والا معاملہ ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ جب تک کوئی جرم سامنے نہ آئے تو اس کی پردہ پوشی ہو سکتی ہے اور وہ بھی اس حال میں کرنی چاہیئے کہ اُس سے معاشرے پر بُرا اثر نہ پڑتا ہو، یعنی خرابیاں تقویت نہ پکڑیں۔ ورنہ ایسے جرائم جن سے معاشرے میں بُرائیاں جنم لیتی ہیں اُن کے بارے میں چشم پوشی مناسب معلوم نہیں ہوتی۔

ورنہ قتل، چوری، ڈاکہ، زنا اور دوسرے گھناؤنے جرائم کے مجرم مزید جرائم کرنے پر اصرار کریں گے۔

جواب: آپ کے سوالات کا جواب دینے سے پہلے یہ واضح کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے مختلف جرائم، بالخصوص فوجداری جرائم کے لیے جو سزائیں حدود و قصاص کی شکل میں مقرر کی ہیں اُن سے مقصود معاشرے کی تنظیم و تطہیر بھی ہے، اور اس کے ساتھ یہ امر بھی ملحوظ و مطلوب ہے کہ مجرمین کا تزکیۂ نفس ہو اور وہ عذابِ اُخروی سے بچ سکیں؛ چنانچہ بعض احادیث میں بدنی سزا دینے کے بعد مجرم سے توبہ کرانے کا ذکر ملتا ہے تاکہ گناہ سے اُس کا ظاہر و باطن پوری طرح پاک و صاف ہو جائے اور وہ قیامت کی سزا سے محفوظ ہو جائے۔ اسی طرح جرائم کے معاملے میں اسلامی شریعت کا ایک بنیادی اصول یہ بھی ہے کہ جب تک جرم کا وقوع شک و شبہ سے بالاتر ہو کر ثابت نہ ہو جائے اُس وقت تک سزا کو نافذ نہ کیا جائے۔

اب جہاں تک اثباتِ جرم کا تعلق ہے اس کی سب سے زیادہ یقینی اور قطعی صورت تو یہ ہوتی ہے کہ مجرم خود بھی اعترافِ جرم کرے اور اس کے خلاف ارتکابِ جرم کی شہادت بھی موجود ہو۔ اس سے کم تر درجے میں اثباتِ جرم کی صورت یہ ہے کہ مجرم اقبالِ جرم نہ کرے مگر اُس کے خلاف شہادت موجود ہو؛ مگر ایک نادر الوقوع حیرت انگیز اور غیر معمولی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ملزم کے خلاف شہادت موجود نہ ہو، مگر وہ خود آگے بڑھ کر رضاکارانہ طور پر اقرارِ جرم کرے۔ اس طرح کا اقراری مجرم درحقیقت مجسّم توبہ و ندامت ہوتا ہے جو اپنی دنیوی راحت و وجاہت کو

اُخروی نجات پر قربان کر دیتا ہے، حتیٰ کہ اپنی پیاری جان تک نثار کرنے پر تیار ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے خطاکار جو پوری خوشدلی اور نفس کی آمادگی کے ساتھ دُنیا میں سزا پا کر اپنی آخرت کو بچانے کے لیے اپنے آپ کو پیش کرتے ہیں، یہ اگرچہ اپنی تطہیر کے لیے دُنیوی عقوبت کے چنداں محتاج نہیں ہوتے، لیکن اسلام کا فوجداری قانون عدل و انصاف کے عمومی اور ہمہ گیر تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے اُن پر بھی حدودِ شرعیہ کا نفاذ بہر حال کرتا ہے جس میں ایک حکمت و مصلحت یہ بھی ہے کہ اگر شہادت کے بغیر اقرارِ جرم پر حدود و قصاص کو ساقط کر دیا جائے، تو اس طرح کا اقرارِ جرم سزا سے بچنے کے لیے ذریعہ و بہانہ بن کر اپنی حقیقی قدر و قیمت کھو دے گا اور حقوق اللہ اور حقوق العباد پامال و معطل ہو کر رہ جائیں گے؟ تاہم شارع علیہ السلام نے اس نوع کے مجرمین کو عذرخواہی، اظہارِ براءت اور شک و شبہ سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش اور مہلت سب سے زیادہ دی ہے۔

اِس پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے اگر حضرت ماعزؓ سے متعلق روایت کردہ احادیث پر غور کیا جائے تو ان کا موقع و محل آسانی سے سمجھ میں آجاتا ہے اور سارے اشکال و سوالات کا جواب مل جاتا ہے۔ آپ نے جن احادیث کو نقل کیا ہے اُن کا تعلق اس طرح کے مجرمین سے نہیں ہے جو ارتکابِ جرم کے بعد اپنے جرم کو چھپانے کی ہر ممکن کوشش کرتے ہیں، پولیس کسی نہ طرح اُن کا سراغ لگا کر ان کو گرفتار کر لیتی ہے اور تفتیش کا ہر ذریعہ استعمال میں لا کر اُن سے اعترافِ جرم کرا لیتی ہے، اُن کے خلاف شہادت فراہم کر کے انہیں عدالت کے سامنے پیش کرتی ہے اور ملزمین کا وکیل انہیں یہ سبق بھی پڑھاتا ہے کہ تم عدالت کے سامنے صاف انکار کر دو گے۔ اس طرح

کے ملزمین کو اگر عدالت بھی یہ سمجھائے کہ تم تو مجرم نہیں معلوم ہوتے، تم کہہ دو کہ میں بالکل بے گناہ ہوں تو اس طرح بلاشبہ جرائم پیشہ افراد کی حوصلہ افزائی ہو گی اور جرم کو تقویت ملے گی، لیکن جو شخص خود سبقت کر کے اپنے آپ کو عدالت کے سپرد کر دیتا ہے اور اُس کے خلاف کوئی شہادت بجز اُس کے اپنے اقرار کے نہیں ہے۔ اُس کا معاملہ دوسرے مجرمین سے بالکل مختلف ہے۔ یہ شخص جو اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر اقبالِ جرم کر رہا ہے، اُس کے معاملے میں یہ مناسب بلکہ ضروری ہے کہ اُس سے اقرار کی بار بار توثیق اور اُس کے حالات کی مختلف انداز میں تحقیق کرائی جائے۔ اگر وہ اپنے اقرار سے رجوع کر لے یا عملاً ایسا رویّہ اختیار کرے جو رجوع و انکار کے مترادف ہو، تو اس کے رجوع کو قبول کر کے حد کے نفاذ کو روکا جائے۔

حضرت ماعزؓ بن مالک اسلمی جن پہ زنا کی حدِ رجم نافذ ہوئی تھی اُن کا معاملہ بھی ایسا ہی تھا کہ اُنہوں نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہو کر اقرار کیا تھا، اُن کے خلاف مزید کسی قسم کی چشم دید یا واقعاتی شہادت موجود نہ تھی، اُن سے متعلق سوالات اور جرح کے دوران میں اُن کے خاندان اور قبیلے والوں نے بھی یہی کہا کہ یہ ہمارے اچھے اور بھلے لوگوں میں سے ہیں، لیکن وہ چونکہ اصرار کے ساتھ اپنے اقرار پہ قائم رہے اس لیے بالآخر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنہیں رجم کیے جانے کا فیصلہ صادر فرمایا۔ اس کے بعد جب اُنہیں رجم کیا جا رہا تھا تو کچھ دیر تک اپنے پاؤں پہ کھڑے رہنے کے بعد وہ بھاگ نکلے اور اُنہوں نے چند باتیں بھی ایسی بیان کیں کہ جن سے ارتکاب جرم کے معاملے میں کچھ اشتباہ و التباس کا امکان پیدا ہو جاتا تھا۔

چنانچہ حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے ابوداؤد اور دیگر کتب حدیث میں مروی ہے:

كنت فيمن رجم الرجل انا۔ لما خرجنا به فرجمناه فوجد مس الحجارة صرخ بنا۔ يا قوم ردوني الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قومي قتلوني وغروني من نفسي و اخبروني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غير قاتلي :......

(میں اُن لوگوں میں شامل تھا جنہوں نے حضرت ماعزؓ کو رجم کیا تھا۔ ہم اُنہیں لے کر نکلے اور ان پر پتھر پھینکنے شروع کر دیے۔ جب اُنہوں نے اُن کی چوٹ محسوس کی تو چیخ کر ہم سے کہنے لگے۔ اے لوگو مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لوٹا کے لے جاؤ۔ میری قوم نے مجھے قتل کرایا اور مجھے اپنے معاملے میں دھوکہ دیا اور اُنہوں نے مجھ سے یہ کہا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے قتل نہیں کریں گے)۔

اس طرح کی دوسری احادیث بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ماعزؓ نے بھاگ کر اور سزا سے بچنے کی کوشش کی، نیز وہ یہ چاہتے تھے کہ اُنہیں حضورِ نبویؐ میں ایک مرتبہ پھر پیش ہونے اور اپنے بارے میں مزید وضاحت یا صفائی کا موقع دیا جائے۔ یہ اُن کا ایک لحاظ سے اپنے سابق اقرارِ جرم سے قولی و عملی رجوع تھا یا کم از کم وہ اپنے بیان میں کوئی تبدیلی یا اضافہ کرنا چاہتے تھے اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تفصیلات سُن کر فرمایا کہ تم نے اُسے چھوڑ کیوں نہ دیا، یعنی اُسے میرے پاس آکر دوبارہ بیان کا موقع کیوں نہ دیا؟ اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آنحضورؐ رجم کی سزا کو روک دیتے۔ آخری فیصلہ تو اُن کی توضیحی و تکمیلی گذارش سُن کر ہی ہوتا، لیکن آنحضورؐ نے بہرحال اُنہیں صفائی و بیان کی آخری مہلت دینا

ضروری خیال فرمایا۔ حضرت جابرؓ کی جو حدیث اُوپر نقل ہوئی ہے، اُس کے آخر میں وہ خود فرماتے ہیں :

قال فهلا ترکتموه وجئتمونی به لیستثبت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم منہ فاما ترک حد فلا۔

(آنحضورؐ کا یہ ارشاد کہ " اسے چھوڑ کیوں نہ دیا اور میرے پاس کیوں نہ لائے"، یہ محض اس لیے تھا کہ آنحضورؐ اس سے دوبارہ تحقیق و تفتیش فرمائیں۔ اس سے لازم نہیں آتا کہ حد ترک کر دی جاتی)۔

ہمارے نزدیک اس واقعے کی صحیح توجیہہ و تاویل یہی ہے۔ اس سے یہ بھی استنباط کیا جا سکتا ہے اور فقہاء و ائمہ کی اکثریت نے کیا ہے کہ اگر مجرم کے خلاف مزید کوئی شہادت نہ ہو اور وہ اقرارِ جرم کر کے اس سے پھر جائے، تو اس پر سے حدود و قصاص کی بدنی سزا ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ اقرار کے بعد اُس سے رجوع بہرحال شک و شبہ پیدا کر دیتا ہے جس سے فوجداری سزاؤں کا نفاذ رُک جاتا ہے۔

دوسری روایت جس کے متعلق آپ نے پوچھا ہے وہ حضرت ابوالدرداءؓ کی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک عورت لائی گئی جو چوری کے جرم میں ماخوذ تھی تو آپؐ نے فرمایا۔ کیا تو نے چوری کی ہے ؟ کہدے کہ نہیں۔ یہ روایت بعض محدثین کے نزدیک شاید مرفوع ہو، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی سند پہنچتی ہو، لیکن اکثر محققین و ناقدینِ حدیث کے نزدیک یہ روایت حضرت ابوالدرداءؓ ہی تک موقوف ہے، اس سے اُوپر اُس کی سند صحیح نہیں۔ حافظ ابنِ حجرؒ

التلخیص الحبیر کتاب الحدود میں فرماتے ہیں :

وقوله قل، لا لم یصححه الائمه، فیبقی اللفظ

علی صحته قوله ما اخالك سرقت ـ

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس قول کی نسبت کو ائمۂ حدیث نے

صحیح تسلیم نہیں کیا کہ " کہہ دے، میں نے چوری نہیں کی " باقی الفاظ

جن کی صحت ثابت ہے وہ آنحضورؐ کا فقط یہ ارشاد ہے کہ " میں نہیں

سمجھتا کہ تو نے چوری کی ہو گی ")

سننِ بیہقی کا حوالہ قاضی بشیر احمد صاحب نے سبل السلام سے دیا ہے جو حافظ ابن حجرؒ کی کتاب بلوغ المرام کی شرح ہے۔ اس وقت سبل السلام یا سننِ بیہقی تو سامنے نہیں، لیکن حافظ ابنِ حجرؒ نے تلخیص کے اسی مقام پر جن الفاظ میں اس روایت کو نقل کیا ہے، اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ بیہقیؒ نے بھی اسے مرفوعاً روایت نہیں کیا۔ حافظؒ موصوف کے الفاظ ہیں ؛ قد رواہ البیہقی موقوفاً علی ابی الدرداء۔ حافظ ابنِ حجرؒ نے خود بلوغ المرام حد السرقہ میں صرف یہ حدیث درج کی ہے کہ ایک چور آنحضورؐ کی خدمت میں لایا گیا جس کے پاس سے مالِ مسروقہ نہیں پایا گیا، تو آنحضورؐ نے فرمایا : ما اخالك سرقت (میرا خیال نہیں کہ تو نے چوری کی ہو گی)۔ یہ ایک دوسری حدیث ہے جو مختلف صورت سے متعلق ہے اور اس کے الفاظ بھی وہ نہیں جو حضرت ابو الدرداءؓ والی روایت میں منقول ہیں۔ بہر کیف ہمارے نزدیک کسی چور سے آنحضورؐ کا یہ کہنا ثابت نہیں کہ تو کہہ دے کہ میں نے چوری نہیں کی۔ چوری کے جس ملزم کے بارے میں آپؐ نے فرمایا

کہ میں نہیں سمجھتا کہ تو نے چوری کی ہوگی، اس سے چوری کا مال بھی برآمد نہیں ہوا تھا اور اُس کے خلاف کسی شہادت کا ذکر بھی نہیں ملتا۔ ہو سکتا ہے کہ محض مدعی کے کہنے پر اُسے پکڑا گیا ہو۔

اب آپ کا صرف ایک اشکال باقی رہ جاتا ہے کہ ترجمان القرآن (ماہ جنوری، صفحہ ۳۳) میں شہادت کی میعاد Limitation کی جو تشریح کی گئی ہے اور پردہ پوشی وغیرہ کی جو ہدایت کی گئی ہے اُس سے بھی جرائم کو شہ ملے گی۔ اس پر اگر تفصیلی کلام کیا جائے، تو بحث جو پہلے ہی خاصی لمبی ہو چکی ہے اس کی طوالت میں مزید اضافہ ہوگا۔ سرِ دست مختصراً اتنی بات پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ صاحبِ مضمون نے اپنی تالیف بالخصوص اس کے متن کی بنیاد حنفی فقہ پر رکھی ہے۔ دوسرے مسالک سے زیادہ تعرض نہیں کیا۔ اس لیے اس مضمون میں جو فقہی مسائل و جزئیات درج کئے گئے ہیں ضروری نہیں کہ جملہ ائمہ و فقہاء کا ان پر اتفاق و اجماع ہو۔ ہمارے ملک کے اہلِ علم مل جل کر اُن پر دوبارہ غور کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہی جزئیہ لیجیے کہ چوری، شراب نوشی اور زنا کے مقدمات میں شہادت کے قابلِ سماعت و قبولیت ہونے کے لیے ضروری ہے کہ گواہ عدالت میں صدورِ جرم سے ایک ماہ کے اندر شہادت دے، اِلّا یہ کہ وہ کوئی معقول عذرِ تاخیر کے لیے پیش کرے۔ آج کل پولیس کی تفتیش، چالان اور عدالتی کاروائی کے لیے جو نظام رائج ہے اُس میں شہادت کی میعاد کے لیے ایسی قید حصولِ انصاف میں رکاوٹ کا باعث بن سکتی ہے۔ پھر اس مسئلے کا تعلق محض ضابطۂ کار Procedure سے ہے اور اس میں ردّ و بدل کی گنجائش موجود ہے۔ اس میں خود فقہائے حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر ردّ المحتار

کتاب الحدود، باب الشہادت علی الزنا میں بھی لکھا ہے:

اعلم ان التقادم عند الامام مفوض الی رأی القاضی فی کل عصر۔

(معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک شہادت کی میعادِ سماعت اور اس کا زائد المیعاد ہونا ہر زمانے میں جج کی رائے پر موقوف ہے)

اسی طرح مضمون میں مجرم کی پردہ پوشی کو جس طرح اُس کے خلاف شہادت پر افضل قرار دیا گیا ہے اور ایک ماہ کے بعد گواہی دینے والے گواہ کو جس طرح فاسق و ناقابلِ قبول قرار دیا گیا ہے یہ بات بھی محلِ نظر ہے اور اسے علی الاطلاق صحیح قرار دینا مشکل ہے۔ بلاشبہ حدیث میں مسلمان کی پردہ پوشی کی تلقین فرمائی گئی ہے مگر اس اصول کو ہر جرم اور ہر مجرم پر یکساں چسپاں نہیں کیا جاسکتا، البتہ بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جب نصابِ شہادت کی تکمیل ممکن نہیں ہوتی ــــ مثلاً حدِ زنا کے اجراء کے لیے چار گواہ ضروری ہیں، مگر زنا ایک ہی گواہ کے سامنے سرزد ہوتا ہے اور کچھ معلوم نہیں کہ زانی اقرارِ جرم کرے گا یا نہیں۔ ایسی صورت میں ایک گواہ کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ ستر پوشی اور کف لسانی سے کام لے، ورنہ اشاعتِ فاحشہ کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔ ہر جگہ ہر جرم پر پردہ ڈالنا مداہنت اور کتمانِ شہادت کے مترادف ہے جس کی مذمت کتاب و سنت کے دیگر نصوص میں وارد ہے۔ خود فقہائے حنفیہ نے میعادِ شہادت کے لیے جو حد مقرر کی ہے، اُس سے وہ جرمِ قذف کے خلاف شہادت کو مستثنیٰ کرتے ہیں کیونکہ اس میں اُن کے نزدیک حق العباد بھی شامل ہے۔ حالانکہ دوسرے جرائم سرقہ و زنا کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اُن کی ایک جہت حقوق العباد سے متعلق ہے؛ چنانچہ ہدایہ کے جس مقام سے یہ عبارت نقل کی گئی ہے وہیں یہ تصریح موجود ہے کہ امام شافعیؒ کی اس معاملے میں رائے مختلف ہے۔ وہ جرائم کو خالصتاً حقوق اللہ کی پامالی نہیں قرار دیتے، بلکہ ایک پہلو سے انہیں حقوق العباد سے بھی متعلق سمجھتے ہیں اور اسی لیے وہ اس تقادم، یعنی شہادت کے زائد از میعاد ہونے کے قائل نہیں۔

اس بارے میں صرف امام شافعیؒ ہی نہیں، بلکہ دوسرے فقہاء بھی احناف سے اختلاف رکھتے ہیں۔ علامہ عبدالرحمٰن الجزیری اپنی کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ جلد ۵، کتاب الحدود صفحہ ۲۷ میں عدم التقادم فی اداء الشہادۃ (شہادت میں میعاد کا مقرر نہ ہونا) کے زیرِ عنوان فرماتے ہیں:

المالکیہ والشافعیہ والحنابلہ قالوا ۔ان الشہادۃ فی الزنا وفی حد القذف وشرب الخمر تسمع بعد مضی زمان طویل من الواقعہ ۔ ذالک لان الحد بعد الشہادۃ اصبح حقا ولم یثبت ما یبطلہ ۔

(مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس کے قائل ہیں کہ زنا، قذف اور شرب خمر میں واقعۂ جرم پر طویل زمانہ گزر جانے کے بعد بھی شہادت قابلِ سماعت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کے بعد حد کا نفاذ ایک قانونی حق ہے اور ہمارے نزدیک کوئی ایسی دلیل ثابت نہیں جو اس حق کو باطل کر سکے)

(ترجمان القرآن جولائی ۱۹۷۸ء)

(۲)

سوال: میں نے جولائی ۱۹۷۸ء کے ترجمان میں آپ کا جواب "اسلامی حدود وتعزیرات سے متعلق چند توضیحات" پڑھا۔ پھر میں نے مشکوٰۃ، ابوداؤد اور بعض دوسری کتبِ حدیث میں اس موضوع سے متعلق احادیث کا بھی مطالعہ کیا، تو میرے ذہن میں بعض نئے اشکالات پیدا ہو گئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس عورت کو چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا دی تھی اس کے بارے میں بعض حدیثوں میں مذکور ہے کہ اس نے کوئی زیور

یا سامان عاریۃً لیا تھا اور پھر مکر گئی تھی جس پر اُسے قطعِ ید کی سزا ملی۔ کیا مانگے کی چیز سے انکار بھی چوری کی تعریف میں آتا ہے یا اس پر چوری کی حد، یعنی قطعِ ید جاری ہو سکتی ہے؟ پھر سنن ابی داؤد میں یہ بھی ہے کہ اس عورت کو سزا دینے سے پہلے آنحضورؐ نے فرمایا کہ جس عورت سے جرم ہوا ہے، کیا وہ توبہ کرے گی؟ مگر جب اُس نے توبہ نہ کی تو حد نافذ کر دی گئی، تو کیا توبہ سے حدِ سرقہ یا دوسری کوئی حدِ شرعی ساقط ہو سکتی ہے؟ اگر ان احادیث پر پیدا ہونے والے ان سوالات کا جواب بھی ترجمان کے ذریعے دے دیا جائے اور ان اشکالات کو رفع کر دیا جائے تو مناسب ہوگا۔

جواب: قطعِ ید کی سزا کا زیادہ مشہور واقعہ جو عہدِ نبویؐ میں پیش آیا ہے وہ قبیلہ بنی مخزوم کی ایک عورت کا ہے۔ اُس کے متعلق بلاشبہ بعض روایات میں یہ آیا ہے کہ وہ عورت زیور وغیرہ مستعار لے جاتی تھی اور بعد میں مکر جاتی تھی، بعض احادیث میں مانگنے کے بجائے چرانے کا ذکر آیا ہے۔ اس سے جو اشکال پیدا ہو سکتے ہیں، فقہا و ائمہ نے مختلف طریق پر اُن کا جواب دیا ہے جس کی فردی تفصیل درج ذیل ہے:

اوّلین امر جو قابلِ ذکر ہے وہ یہ ہے کہ صحیح ترین احادیث میں عاریۃً کے بجائے سرقہ ہی کا ذکر ہے۔ مثال کے طور پر بخاری، کتاب الحدود، کراھیۃ الشفاعۃ فی الحد ..... میں ایک ہی حدیث امام بخاریؒ نے لی ہے جس کا ترجمہ یوں ہے:

"حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ قریش اس مخزومی عورت

کے معاملے میں بہت فکرمند اور پریشان تھے جس نے چوری کی تھی (سرقت) ۔ کہنے لگے ، کون ہو سکتا ہے جو اس معاملے میں سفارش کی جرأت کرے سوائے اُسامہؓ بن زید کے جو آنحضورؐ کو نہایت محبوب ہیں ؟ چنانچہ حضرت اُسامہؓ نے آپ کی خدمت میں عرض کی تو آپؐ نے فرمایا : کیا تم حدودُ اللہ کے بارے میں سفارش کرو گے ؟ پھر آپؐ نے قیام فرمایا اور خطبہ ارشاد فرمایا ۔ اے لوگو ! تم میں سے پہلے اسی لیے گمراہ ہوئے کہ اُن کے اونچے خاندان والے نے چوری کی تو اُسے چھوڑ دیا اور جب کمزور نے چوری کی تو اُس پر حد جاری کر دی ۔ اللہ کی قسم ! اگر فاطمہ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) بھی چوری کرتی تو میں اُس کا ہاتھ بھی کاٹ دیتا ‘‘

اس حدیث میں نہایت وضاحت و قطعیت کے ساتھ بار بار سرقے کا لفظ آیا ہے جس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اُس عورت نے چوری ہی کی تھی اور چوری ہی پر اُس کا ہاتھ کاٹا گیا ۔ ہو سکتا ہے کہ چوری کے ساتھ اُسے مانگے کی چیز سے انکار کرنے کی بھی عادت ہو مگر چوری کی مجرم ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ۔ کیونکہ سرقے کے لفظ کا اطلاق مستعار شے کے انکار پر عربی زبان میں نہیں ہوتا ۔ صحیح تر قول کے مطابق اس خاتون کا نام فاطمہ تھا اور اس واقعے کے وقت بناتِ طیبات میں سے صرف حضرت فاطمہ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی حیات تھیں ؛ اس لیے آنحضورؐ نے بطورِ خاص اُن کا نام لیا ۔ یہ چوری

کرنے والی فاطمہؓ جلیل القدر صحابی حضرت ابوسلمہؓ کی بھتیجی تھیں، جو امّ المؤمنین امّ سلمہؓ کے سابق خاوند تھے۔ حضرت عائشہؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ ان خاتون نے صدقِ دل سے توبہ کر کے شادی کر لی تھی اور آنحضورؐ سے مختلف معاملات و مسائل میں رجوع کے لیے یہ میرے پاس آتی تھیں اور میں آپؐ سے پوچھ کر انہیں جواب دیتی تھی۔ اکثر محدّثین نے سرقے کے بجائے عاریت کی روایات کو شاذ ہونے کی بنا پر ناقابلِ قبول قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے امام قرطبیؒ کے حوالے سے لکھا ہے:

روایۃ انھا سرقت اکثر واشھر من روایۃ الجحد۔

وہ روایت جس میں چوری کا ذکر ہے، اس روایت سے زیادہ مشہور اور کثیر الاسناد ہے جس میں مانگ کر مکر جانے کا ذکر ہے۔

صحیح مسلم اور سنن ابی داؤد میں بھی دونوں طرح کی روایات موجود ہیں۔ امام نوویؒ ان کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"علماء کے نزدیک ان روایات سے مُراد یہ ہے کہ اُس عورت کو قطعِ ید کی سزا چوری پر ملی تھی۔ اشیاء عاریت لینے کا ذکر اُس عورت کی ایک مزید صفت اور پہچان کے طور پر کیا گیا ہے، اس لیے نہیں کہا گیا کہ مستعار چیزوں کے انکار پر اُس کا ہاتھ کاٹا گیا۔ امام مسلمؒ نے ساری روایات کو جمع کر دیا ہے۔ لیکن قطع ید والی روایات میں تصریح ہے کہ حد چوری کے سبب جاری ہوئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قطعِ ید کی سزا کا واقعہ ایک ہی ہے جو اس خاتون سے متعلق ہے۔ اگرچہ بعض علماء نے یوں بھی

کہا ہے کہ دونوں واقعے مختلف ہیں، مگر عاریت لینے پر قطعِ ید والی روایت شاذ اور اکثر راویوں کی روایت کے مخالف ہے، اس لیے ناقابلِ عمل ہے۔ جمہور علماء کا مسلک یہی ہے کہ مستعار شے سے انکار قطعِ ید کا موجب نہیں ہے۔"

امام ابوداؤدؒ نے جہاں عاریت سے منکر ہونے والی روایت درج کی ہے اُس کی شرح میں مولانا شمس الحق نے عون المعبود میں امام زیلعیؒ کے حوالے سے لکھا ہے:

ظھر ان ذکر العاریۃ انما کان تعریفاً لھا بخاص صفتھا اذ کانت کثیرۃ الاستعار حتیٰ عرفت بذلک کما عرفت بانھا مخزومیۃ واستمر بھا ھذا الصنیع حتی سرقت فامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقطعھا۔

(یہ بات ظاہر ہے کہ اُس عورت کے عاریۃً سامان لینے کا ذکر اس لیے ہے کہ اس کی یہ عادت تھی کہ وہ اکثر چیزیں مستعار لے جاتی تھی گویا کہ جس طرح مخزومی قبیلے سے ہونا اس کی ایک صفت تھی اسی طرح مانگے تانگے کی چیزیں حاصل کرنے کی عادت تھی، حتیٰ کہ آخر کار اُس نے چوری بھی کی جس پر آنحضورؐ نے قطعِ ید کا حکم دیا)

تقریباً یہی بات امام خطابیؒ نے اپنی شرح سنن ابی داؤد، معالم السنن میں فرمائی ہے۔ اُن کے الفاظ یہ ہیں:

انما ذکرت العاریۃ والجحد فی ھذہ القصۃ تعریفاً لھا

بخاص صفتها اذ كانت تكثر ذلك كما عرفت بانها مخزومية وكانها كما كثر منها ذلك ترقت الى السرقة وتجرأت عليها۔

(اس روایت میں مستعار لینے اور انکار کرنے کا ذکر اس لیے ہے کہ وہ اس خصلت کے ذریعے پہچانی جا سکے۔ کیونکہ جس طرح اُس کا مخزومی ہونا معلوم و مشہور تھا۔ اسی طرح اُس کی یہ عادت بھی معروف تھی، پھر اسی نے ترقی کرتے کرتے چوری کی شکل اختیار کی اور اُس نے چوری کرنے کی جرأت کی۔")

حافظ ابنِ حجرؒ نے فتح الباری میں ان روایات پر مفصل بحث کی ہے۔ امام قرطبیؒ کا ایک قول اُنھوں نے شروع میں دیا ہے جو اُوپر نقل ہو چکا ہے۔ آگے چل کر اُنھوں نے قرطبی ہی کے حوالے سے چند وجوہ نقل کیے ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قطعِ ید کی سزا چوری ہی پر دی گئی تھی۔ وہ وجوہ یہ ہیں:

اوّلاً حدیث کے آخر میں لو ان فاطمة سرقت ..... کے الفاظ ہیں جو قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں کہ ہاتھ چوری کی بنا پر کاٹا گیا تھا۔ اگر قطعِ ید مانگے ہوئے مال پر سے انکار پر مبنی ہوتا، تو پھر چوری کا ذکر غیر ضروری تھا اور آنحضورؐ فرماتے لو ان فاطمة جحدت العارية ......

(اگر فاطمہؓ بھی مستعار مال سے انکار کرتی ......)

ثانیاً اگر قطعِ ید کی سزا انکارِ عاریہ پر ہوتی تو جو مال بھی کسی کے ذمے واجب الاداء ثابت ہو جاتا اور وہ اُس کی ادائیگی یا واپسی سے انکاری ہوتا،

اُس پر قطعِ ید کی حد لازم آتی خواہ یہ مال مانگ کر لیا جاتا یا کسی دوسرے طریق پر انکار کرنے والے کے ذمّے نکلتا۔

ثالثاً" اگر عاریت والی روایت کا یہ مفہوم لیا جائے کہ اُس کی رُو سے مانگ کر لے جانے اور اس کی واپسی سے انکار پر بھی ہاتھ کاٹنا ضروری ہے، تو یہ اس قوی حدیث کے خلاف پڑتا ہے جس میں آنحضورؐ نے فرمایا ہے:

لیس علیٰ خائن ولا مختلس ولا منتھب قطع۔

(خائن اور چھین جھپٹ کر لینے والے پر قطعِ ید کی سزا نہیں)

حافظ ابنِ حجرؒ" قرطبیؒ کے ان دلائل پر تبصرہ کرتے ہوئے مزید فرماتے ہیں "خائن وغیرہ اور چھین کر لے جانے والے کے بارے میں اجماع ہے کہ اُس پر قطعِ ید کی حد جاری نہیں ہوگی۔ جب تک کہ اس کا فعل رہزنی (قطع الطریق) کی تعریف میں نہ آئے۔ (البتہ خیانت وغیرہ پر کوئی تعزیری و تادیبی سزا یا تاوان عائد ہو سکتا ہے)۔

اب تک کی بحث سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ حدیث یا سنّت میں جہاں ہاتھ کاٹنے کی حد کا ذکر ہے اُس کا تعلق سرقے سے ہے، کسی دوسری طرح کی خیانت یا غصب سے نہیں ہے۔ قرآنِ مجید میں بھی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ .... کے الفاظ ہیں، جن کا اطلاق بالاتفاق چوری کرنے والے مرد اور عورت پر کیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ قطعِ ید کے لیے حدیث میں کچھ دیگر لوازم و شرائط بھی مذکور ہیں جن کی روشنی میں فقہاء و محدّثین نے جامع قواعد و ضوابط بیان فرما دیے ہیں، مثلاً یہ کہ مال

مسروق محفوظ جگہ سے چرایا گیا ہو، وہ جلد خراب ہو جانے والا نہ ہو، اُس کی قیمت ایک خاص نصاب تک پہنچتی ہو، اس کی ملکیت میں چور حصہ دار نہ ہو، وغیر ذٰلک جس کی تفصیل کا یہ موقع و محل نہیں۔

اس کے بعد اب حدیث کے اس ٹکڑے کے متعلق توضیح باقی رہ جاتی ہے جس میں آنحضورؐ کا یہ ارشاد مذکور ہے کہ کیا وہ عورت اللہ اور اُس کے رسولؐ کی طرف تائب و راجع ہوتی ہے؛ مگر وہ نہ اٹھی، نہ اُس نے کوئی بات کی۔

روایت کے اس حصے کے بارے میں امر اوّل جو قابلِ وضاحت ہے، وہ یہ ہے کہ یہ آخری الفاظ ایک راویہ صفیہؓ بنت ابی عبید نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیے ہیں، مگر ان دونوں کا ہم عصر ہونا اور صفیہؓ کا ابن عمرؓ سے سماعتِ حدیث کرنا ثابت نہیں، اس طرح سند میں انقطاع کی وجہ سے ضعف ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حد جاری کرنے سے پہلے اگر آنحضورؐ نے اُسے توبہ کی تلقین کی ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ توبہ کرنے پر حد ساقط ہو جاتی۔ بعض شارحین نے یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ آنحضورؐ چونکہ شارع تھے تو ممکن ہے کہ آپؐ توبہ کے بعد سزا نافذ نہ فرماتے، ساتھ ہی ان حضرات نے فرمایا کہ یہ اختیار نبی صلی اللہ کی ذاتِ اقدس کے ماسوا کسی دوسرے کو حاصل نہیں ہے۔ بہرکیف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آنحضورؐ نے حدود کے معاملے میں اس طرح کے اختیار کو کبھی استعمال نہیں فرمایا۔

دیگر نصوصِ کتاب و سنت سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ مجرد توبہ کے بل پر حدودِ شرعیہ میں سے صرف محاربہ اور فساد فی الارض کی وہ دنیوی حد ہی معاف ہو سکتی ہے جو

سورۂ مائدہ میں مذکور ہے جس کے مجرم کو فقہی اصطلاح میں راہزن یا قاطع الطریق کہا جاتا ہے اور یہ معافی بھی قرآنی تصریح کے مطابق اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مجرم قابو پا جانے اور گرفتار ہونے سے پہلے تائب ہو کر از خود اپنے آپ کو پیش کر دے۔ آنحضورؐ نے جن حدود کا اجراء اپنے سامنے فرمایا ہے اُن میں آپؐ بالعموم مجرم کو توبہ کی تلقین فرماتے تھے۔ یہ تلقین و ترغیب اجرائے حد سے پہلے بھی ہو سکتی تھی اور قصاص و حدود کی جن صورتوں میں سزائے موت نہیں، اُن میں نفاذِ حد و قصاص کے بعد بھی ہو سکتی تھی۔ بعض مرتبہ آنحضورؐ نے حد جاری ہونے کے بعد توبہ کرائی لیکن یہ خاص واقعہ جس کے متعلق سوال کیا گیا ہے، ہو سکتا ہے کہ اس میں آپؐ نے حد سے پہلے توبہ کی دعوت دی ہو اور آپ کا ارادہ توبہ کے بعد حد نافذ کرنے کا ہو۔ حدیث کے اس حصے میں یہ بات نہیں فرمائی گئی کہ اگر تم توبہ کر لو گی، تو دنیوی سزا سے بچ جاؤ گی۔ اس روایت میں صرف یہ الفاظ ہیں:

ھل من امرأۃ تائبۃ الی اللہ عزّوجلّ ورسولہٗ۔

اس میں شک نہیں کہ جہاں تک اُخروی عقوبت کا تعلق ہے اس سے مجرم کو نجات دلانے والی چیز سچی توبہ ہی ہے۔ جرم کا مرتکب اگر سچے دل سے تائب نہ ہو اور دنیا میں سزا پانے پر وہ اللہ سے اور زیادہ دُور ہوا اور دل میں کُڑھتا اور پیچ و تاب کھاتا رہا، تو اُس کے لیے دنیا کی سزا آخرت کا کفارہ مشکل ہی سے بن سکتی ہے، لیکن یہ امر حکمتِ شریعت کے منافی ہے کہ کسی مجرم سے یہ کہا جائے کہ اگر تو توبہ کرے تو تیرے لیے حد ساقط کر دی جائے گی، بالخصوص وہ مجرم جو جرم کا عادی ہو۔ یا ارتکاب کے بعد اس سے انکاری ہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اگر توبہ

ورجوع کے بعد کسی گناہگار کو حد معاف فرماتے، تو اس درگزر کے سب سے زیادہ مستحق وہ حضرات تھے جنہوں نے خود حضورِ نبویؐ میں پیش ہو کر بتکرار و اصرار اپنی خطاء کا اقرار کیا۔ مثلاً حضرت ماعزؓ بن مالک یا قبیلۂ غامدیہ کی وہ اللہ کی بندی جس نے وضعِ حمل اور پھر بچے کو دودھ چھڑانے کے بعد بھی اپنے آپ کو حدِّ رجم کے لیے پیش کیا۔ اگر ان سے توبہ نہیں کرائی گئی یا ان سے توبہ کرانا مذکور نہیں ہے تو فقط اس وجہ سے کہ ان کا رجم کے لیے اپنے آپ کو پیش کرنا اور بار بار پیش کرنا ہی ایک مجسّم اور زبانِ حال سے ایک ایسی سچی توبہ ہے جس کے بعد زبانِ قال سے توبہ کی حاجت باقی نہیں رہتی۔ اسی لیے تو ان کے حق میں آنحضورؐ نے بصراحت فرمایا کہ انہوں نے تو ایسی توبہ کی ہے کہ وہ ان کے پورے قبیلے یا پورے شہر پہ تقسیم ہو تو ہر شخص بخشا جائے، خواہ وہ کتنے ہی بڑے گناہ کا مرتکب ہو۔ اور خاتون کے بارے میں فرمایا کہ اس سے بڑھ کر اور توبہ کیا ہو گی کہ اُس نے اپنی پیاری جان قربان کر دی۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۹ء)

وتر میں دُعائے قنوت

سوال: ۱۔ خطبات (تیئسواں ایڈیشن اگست ۱۹۷۴ء) صفحہ ۱۵۶ پر جو دُعائے قنوت درج ہے اُس میں عام مروّج دُعائے

قنوت سے دو لفظ زائد ہیں :

۱۔ پہلی سطر میں نَسْتَہْدِیْکَ کا لفظ

۲۔ تیسری سطر میں کُلُّہٗ کا لفظ

۲۔ خطبات حصہ دوم نواں ایڈیشن صفحہ ۳۳ پہ جو دعائے قنوت درج ہے اُس میں مندرجہ بالا دونوں لفظوں کے علاوہ ایک اور لفظ اَلْجِدَّ زائد ہے۔ یہ دُعا کے آخر میں بِالْکُفَّارِ مُلْحِقٌ سے پہلے لکھا ہوا ہے۔

مندرجہ الفاظ اگر دُعائے قنوت ہی کا حصّہ ہیں، تو اس کی سند کیا ہے؟ پھر اہلِ حدیث حضرات اِس سے مختلف دُعا رکوع کے بعد ہاتھ اٹھا کر پڑھتے ہیں۔ اس عمل کا ثبوت کہاں سے ملتا ہے؟ براہِ کرم وضاحت کریں تاکہ اطمینان حاصل ہو۔

جواب : نمازِ وتر کی آخری رکعت میں ایک سے زائد دُعائے قنوت کا ذکر احادیث میں ملتا ہے۔ اس کی سند اگرچہ صحت کے اعلیٰ مرتبے تک نہیں پہنچتی؛ لیکن امت کے جمہور محدثین و فقہاء نے اُنہیں قبول کیا ہے اور اُن پہ عمل کیا ہے۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے بھی دعائے قنوت کے وتر میں پڑھے جانے کا ثبوت ملتا ہے، البتہ اس کے پڑھنے کے موقع اور اس کے الفاظ کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک دُعائے قنوت رکوع سے پہلے ہے اور شافعیہ و حنبلیہ کے نزدیک اس کا رکوع کے بعد پڑھنا مسنون ہے۔ شیخ محمد ناصر الدین

البانی اپنی کتاب صلوٰۃ النبی ...... میں ابنِ ابی شیبہؒ، ابوداؤدؒ، نسائیؒ، احمدؒ، طبرانیؒ، بیہقی وغیرہ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم احیاناً وتر کی (آخری) رکعت میں رکوع سے پہلے دُعائے قنوت پڑھتے تھے"

کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ میں حنفیہ کی واجب دُعائے قنوت جو حضرت ابنِ مسعودؓ کے حوالے سے منقول ہے وہ درج ذیل ہے:

اَللّٰھُمَّ اِنَّا نَسْتَعِیْنُکَ وَنَسْتَھْدِیْکَ وَ نُؤْمِنُ بِکَ وَنَتَوَکَّلُ عَلَیْکَ وَنُثْنِیْ عَلَیْکَ الْخَیْرَ کُلَّہٗ، نَشْکُرُکَ وَلَا نَکْفُرُکَ وَنَخْلَعُ وَ نَتْرُکُ مَنْ یَّفْجُرُکَ۔ اَللّٰھُمَّ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَلَکَ نُصَلِّیْ وَنَسْجُدُ وَاِلَیْکَ نَسْعٰی وَنَحْفِدُ۔ نَرْجُوْا رَحْمَتَکَ وَنَخْشٰی عَذَابَکَ اِنَّ عَذَابَکَ الْجِدَّ بِالْکُفَّارِ مُلْحِقٌ۔

غنیۃ المستملی فی شرح منیۃ المصلی جو فقہ حنفی کی مستند کتاب ہے اور الشرح الکبیر یا "کبیری" کے نام سے عام طور پر معروف ومشہور ہے۔ اُس میں دعائے قنوت کے الفاظ وہی ہیں جو اوپر درج ہیں اور جو آپ نے خطبات کے نویں ایڈیشن سے نقل کیے ہیں۔ ہدایہ کی شرح فتح القدیر میں مراسیل ابی داؤد کے حوالے سے حضرت خالدؓ ابن ابی عمران سے روایت منقول ہے کہ جبرئیلؑ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ دُعائے قنوت سکھائی:

اَللّٰھُمَّ اِنَّا نَسْتَعِیْنُکَ وَنَسْتَغْفِرُکَ وَنُؤْمِنُ بِکَ وَنَخْضَعُ لَکَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُکُ مَنْ یَّکْفُرُکَ۔ اَللّٰھُمَّ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَلَکَ نُصَلِّیْ وَنَسْجُدُ وَاِلَیْکَ نَسْعٰی وَنَحْفِدُ۔ نَرْجُوْا رَحْمَتَکَ وَنَخَافُ عَذَابَکَ اِنَّ عَذَابَکَ الْجِدَّ بِالْکُفَّارِ مُلْحِقٌ۔

ظاہر ہے کہ اس دعا اور منقولہ بالا دعا میں تھوڑا بہت لفظی تفاوت ہے۔

اس کے بعد امام ابن الہمام مزید فرماتے ہیں: لو قرأ غیرہ جاز والاولی ان یقرأ بعدہ قنوت الحسن:

اَللّٰھُمَّ اھْدِنِیْ فِیْمَنْ ھَدَیْتَ ....

اگر نمازی مذکورہ بالا دعا کے سوا کوئی دوسری دعا پڑھے تو بھی جائز ہے اور اولیٰ وافضل یہ ہے کہ اس دعا کے بعد وہ دعائے قنوت بھی پڑھے جو حضرت حسنؓ کو آنحضورؐ نے سکھائی تھی:

(اَللّٰھُمَّ اھْدِنِیْ فِیْمَنْ ھَدَیْتَ وَعَافِنِیْ فِیْمَنْ عَافَیْتَ وَتَوَلَّنِیْ فِیْمَنْ تَوَلَّیْتَ وَبَارِکْ لِیْ فِیْمَا اَعْطَیْتَ وَقِنِیْ شَرَّ مَا قَضَیْتَ ....)

کبیری میں ترمذی اور سنن اربعہ کے حوالے سے وتر کی یہ دعا بھی منقول ہے:

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِرِضَاکَ مِنْ سَخَطِکَ وَبِمُعَافَاتِکَ مِنْ عُقُوْبَتِکَ وَاَعُوْذُ بِکَ لَا اُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْکَ اَنْتَ کَمَا اَثْنَیْتَ عَلٰی نَفْسِکَ۔

صاحب کبیری (شیخ ابراہیم الحلبی) بھی فرماتے ہیں :

واولیٰ ان یضم الیہ ما تقدم عن الحسن .....

اَللّٰھُمَّ اھْدِنِیْ فِیْمَنْ ھَدَیْتَ وَعَافِنِیْ فِیْمَنْ عَافَیْتَ.

....

(بہتر اور افضل یہ ہے کہ اَللّٰھُمَّ اِنَّا نَسْتَعِیْنُکَ کے ساتھ ملا کر وہ دعا بھی پڑھی جائے جو حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمائی تھی اور وہ یہ ہے :

اَللّٰھُمَّ اھْدِنِیْ فِیْمَنْ ھَدَیْتَ وَعَافِنِیْ فِیْمَنْ عَافَیْتَ

.......)

اس کے بعد شیخ الحلبیؒ لکھتے ہیں :

وغیر ذلک من الادعیۃ التی لا تشبہ کلام الناس.

(مذکورہ دعاؤں کے علاوہ کوئی دوسری دعا بھی پڑھی جا سکتی ہے، مگر وہ انسانوں کی عام گفتگو سے ملتی جلتی نہ ہو)

اس مختصر سے جواب سے آپ کو اندازہ ہو جائیگا کہ وتر میں دعائے قنوت رکوع سے پہلے بھی پڑھی جا سکتی ہے اور رکوع کے بعد بھی۔ جو دعا اہل حدیث حضرات پڑھتے ہیں اور جو احناف پڑھتے ہیں دونوں مسنون و ماثور ہیں، بلکہ حنفیہ کے نزدیک دونوں کو جمع کرنا افضل ہے۔ الفقہ علی المذاہب الاربعہ میں مدرج ہے کہ حنابلہ کے نزدیک جو دعائے قنوت وارد اور افضل ہے وہ یہ ہے :

اَللّٰھُمَّ اِنَّا نَسْتَعِیْنُکَ وَنَسْتَھْدِیْکَ وَنَسْتَغْفِرُکَ

وَنَتُوْبُ اِلَيْكَ وَنُؤْمِنُ بِكَ وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْكَ وَ
نُثْنِيْ عَلَيْكَ الْخَيْرَ كُلَّهٗ، نَشْكُرُكَ وَلَا نَكْفُرُكَ۔
اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِلَيْكَ نَسْعٰى وَنَحْفِدُ،
نَرْجُوْا رَحْمَتَكَ وَنَخْشٰى عَذَابَكَ اِنَّ عَذَابَكَ
الْجِدَّ بِالْكُفَّارِ مُلْحِقٌ۔

(اس کے بعد متصلاً وہی دُعا تحریر ہے جو حضرت حسنؓ سے مروی ہے۔ پھر وہ دُعا درج ہے جو فتح القدیر کے حوالے سے اوپر گزر چکی ہے، یعنی اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَعُوْذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ……)

پھر حنبلیہ کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا دُعاؤں کے سوا کوئی دوسری دعا پڑھنے میں بھی کوئی حرج نہیں، اگرچہ ماثور دُعائیں افضل ہیں۔ گویا کہ الفاظ کے لحاظ سے احناف اور حنابلہ کی دُعائے قنوت میں بھی کوئی خاص فرق نہیں ہے، اگرچہ حنابلہ رکوع کے بعد دعا کو افضل سمجھتے ہیں اور دُعا میں دونوں ہتھیلیاں اوپر اٹھاتے ہیں اور ختمِ دُعا پر منہ پر پھیرتے ہیں، جیسا کہ ہمارے دیار کے حضرات اہلِ حدیث کا عمل ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دُعا میں ہاتھ اٹھانا اور انہیں منہ پر ملنا مسنون ہے اور بعض صحابہ سے بھی یہ عمل منقول ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جس طرح نماز میں دوسری دعائیں ہاتھ اٹھائے بغیر پڑھی جاتی ہیں، اسی طرح دُعائے قنوت بھی پڑھی جائے گی۔ بعض اصحاب (مثلاً امام بیہقیؒ) کا قول ہے کہ ہاتھ اٹھائے تو جائیں، مگر چہرے پر نہ ملے جائیں۔ ہمارے نزدیک یہ محض جزوی اختلافات ہیں جن میں سے ہر ایک کے حق میں یکساں استدلال ممکن ہے اور ہر مسلک اپنی جگہ

پر جائز و صحیح ہے۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۸ء)

لائسنسوں کی خرید و فروخت

سوال: میں کاغذ کا کاروبار کرتا ہوں۔ پچھلے چند ماہ سے اس تجارت میں ایک نئی نہج کا کاروبار شروع ہوا ہے جس سے دل مطمئن نہیں بلکہ اس کے حرام ہونے میں ایک گونہ یقین ہے۔ براہ کرم رہنمائی فرمائیں۔

مسئلہ یہ ہے کہ حالیہ حکومت نے اخبارات و جرائد کے پُر زور مطالبے پر ان کو نیوز پرنٹ درآمد کرنے کی کھلی اجازت دی ہے۔ اس میں ضرورت کا لحاظ رکھے بغیر ہر چھوٹے بڑے اخبار یا رسالے وغیرہ کو یا یوں کہیے کہ ہر ڈیکلریشن کے مالک کو کھلی اجازت ہے کہ وہ جتنا چاہے مال درآمد کر سکتا ہے اس سلسلے میں جو احکامات جاری ہوئے ہیں وہ بظاہر تو یوں ہیں کہ نیوز پرنٹ کے صارفین کو اپنی ضرورت کے لیے سستے داموں مال میسر آئے اور اس کی مقدار کے لحاظ سے بھی وہ گذشتہ دور کی طرح حکومت کے دستِ نگر نہ ہوں۔

لیکن لائسنسوں کا اجراء جس انداز سے جاری ہے اُس کا نتیجہ یہ

معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اپنی ضرورت کے بہانے مال منگوا کر بازار کیٹ میں بازار کے بھاؤ فروخت کر کے پیسہ بھی کمائیں، چنانچہ اب جس کسی کے پاس بھی ڈیکلریشن ہے وہ لائسنس کے لیے درخواست دے کر حسبِ منشا مالیت کا لائسنس حاصل کرتا ہے اور اس پر مال منگوانے کے بجائے بازار میں محض لائسنس ۱۰ فیصد یا ۱۲ فیصد یا جو چالو نرخ ہو، پر فروخت کر کے خریدار کو ایک مختار نامہ دے دیتا ہے کہ فلاں شخص اس لائسنس سے متعلقہ بنک اور کسٹم وغیرہ کی تمام کاروائیاں پوری کرے گا۔ اس میں ظاہری صورت تو اگرچہ یہی رہتی ہے کہ جس کے نام لائسنس جاری ہوا ہے اُسی کے نام لیٹر آف کریڈٹ کھلتا ہے اور ظاہراً وہی مال منگوا رہا ہوتا ہے، مگر حقیقی پوزیشن یہ ہے کہ لائسنس کا مالک محض لائسنس کے دام کھرے کر کے الگ ہو جاتا ہے اور اس کے بعد عملاً لائسنس پر مال منگوانے اور فروخت کرنے اور نفع و نقصان کا ذمہ دار وہ شخص ہوتا ہے جس نے لائسنس خریدا ہو۔

اس سلسلے میں چند بنیادیں جن کی وجہ سے میں یہ معاہدۂ بیع و شرا (اولاً محض لائسنسوں کی خرید و فروخت اور پھر اس خریدے ہوئے لائسنس پر مال منگوانا) ناجائز یا حرام سمجھتا ہوں، درج ذیل ہیں:

۱۔ اس میں بیع و اشترا کسی چیز —————— کا نہیں، بلکہ بنیادی طور پر پہلے مجرّد لائسنس فروخت ہوتا ہے۔ (حتیٰ کہ

اِس لائسنس پر منگوائے جانے والے مال کی تصریحات بھی درج نہیں ہوتیں، یعنی یہ درج نہیں ہوتا کہ مال کہاں سے آئے گا، کس سائز میں آئے گا یا کس نرخ پر آئے گا وغیرہ) اور اس سلسلے میں احادیث پائی جاتی ہیں، جن میں ایسی خرید و فروخت کی قطعی ممانعت کی گئی ہے جس میں کوئی وجود نہ رکھنے والی چیز کا لین دین ہو۔

۲۔ جس کے نام لائسنس جاری ہوتا ہے وہ ایک طے شدہ رقم مثلاً لائسنس کی مالیت کا ۱۰٪ یا جو بھی طے پا جائے لے کر الگ ہو جاتا ہے اور اس کے بعد لائسنس خریدنے والا مال منگواتا ہے اور نفع و نقصان کا تمام تر ذمہ دار وہ خود ہوتا ہے۔ اس طرح اس میں قمار اور سود کی قدر مشترک نظر آتی ہے۔

۳۔ متعدد احادیث اِس مضمون کی ملتی ہیں جن میں کچی فصل یا کچے باغ وغیرہ کی خرید و فروخت منع فرمائی گئی ہے۔ اگرچہ مجتہدین نے اِس معاملے میں بعض سہولتیں مہیا کی ہیں، مگر میرے خیال میں محض لائسنس ان تخفیفات میں نہیں آتے، کیونکہ محض لائسنس نہ صرف یہ کہ کچی کھیتی کے زمرے میں نہیں آتے بلکہ اس کھیتی کی تو ابھی کونپلیں بھی نمودار نہیں ہوتیں۔ (جیسا کہ اُوپر ۱ میں وضاحت کر چکا ہوں کہ لائسنس میں مکمل تصریحات تک نہیں ہوتیں) اس کے برعکس بعض ایسے کاروباری لوگ ہیں جن کا کہنا ہے کہ حکومت نے چونکہ اخبارات وغیرہ کو یہ رعایت ہی اِس غرض کے لیے دی ہے کہ وہ اِس رعایت

کو ذریعۂ تجارت بنائیں، لہذا حکومت کی نیت ہی اگر یہ ہو تو ایسے لائسنس خرید کر اُن پہ مال منگوانے میں کوئی قباحت نہیں تو اِس بارے میں بھی میرا خیال ہے کہ حکومت کی نیت کو اگر ایسا بھی سمجھ لیا جائے تو بھی محض لائسنسوں کی خرید و فروخت اور پھر اُس خریدے ہوئے لائسنس پہ مال منگوانا جائز نہیں ٹھہرایا جاسکتا، البتہ لائسنسوں کا استحقاق رکھنے والے حضرات اگر اپنے طور پہ خود مال درآمد کرنے کے بعد فروخت کر دیں، تو وہ بیع کی تعریف میں آسکتا ہے۔ جب کہ لائسنسوں کی خرید و فروخت کا معاملہ بیع کے زمرے میں نہیں لایا جاسکتا۔

آپ سے درخواست ہے کہ آپ اپنی تحقیق کی روشنی میں اس مسئلے پہ مکمل روشنی ڈالیں، بلکہ بہتر ہو گا اگر جواب میں حوالہ جات بھی درج فرمادیں۔ اوپر درج شدہ تین بنیادوں کے علاوہ بھی اگر مزید دلائل اور بنیادیں اس معاملے کی حلت یا حرمت کے متعلق ہوں تو وہ بھی تحریر فرمادیں۔ ازراہِ کرم مکمل اور تفصیلی جواب مرحمت فرمادیں۔

جواب: آپ کا یہ موقف ازروئے شریعت بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے کہ حکومت بعض اشیاء کی خرید یا درآمد کے لیے جو اجازت نامے، پرمٹ یا لائسنس دیتی ہے اور جو کسی متعین فرد یا ادارے کے نام پہ جاری ہوتے ہیں ان اجازت ناموں کی بیع و شریٰ یا مالی منفعت کے عوض میں اُنہیں کسی دوسرے

فریق کے تصرف میں دے دینا جائز نہیں ہے۔ فقہاء و محدثین نے بیع کی عام اور اصولی تعریف یہ بیان فرمائی ہے کہ اس میں مال کا مبادلہ مال کے عوض میں ہو۔ اگر مال کا تبادلہ ایسے سکے سے ہو جو اصطلاحاً قیمت یا ثمن کا حامل ہو تو یہ صورت بھی جائز ہو گی، مگر پرمٹ یا اجازت نامہ اصطلاحاً یا حقیقتاً کوئی قدر و قیمت یا مالیت اپنے اندر نہیں رکھتا، اس لیے یہ مال کی تعریف میں نہیں آسکتا، نہ اس کی خرید و فروخت جائز قرار دی جاسکتی ہے۔ پرمٹ درحقیقت مال کے حصول کا ایک وعدہ یا اجازت ہے۔ جب تک وہ مال فریق اوّل کے ہاتھ میں نہ آئے وہ ایک معدوم یا غیر مقبوض چیز کو آگے کیسے فروخت کر سکتا ہے۔ اس معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور آثارِ صحابہ بالکل واضح ہیں، جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب بطلان بیع المبیع قبل القبض کی ایک حدیث ہے:

عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ابتاع طعاماً فلا یبعہ حتیٰ یقبضہ۔ قال ابن عباس واحسب کل شیئ لو بمنزلۃ الطعام۔

(حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص کھانے کی چیز خریدے تو جب تک خرید کر اُس کا قبضہ حاصل نہ کرے اُسے نہ بیچے۔ حضرت ابن عباسؓ اس کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ: میں ہر چیز کو کھانے کی چیز میں شمار

کرتا ہوں)۔

صحیح مسلم میں آگے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی متعدد احادیث اسی مضمون کی موجود ہیں۔ اس کے بعد یہ خاص روایت آتی ہے جو عین اسی صورت پر منطبق ہوتی ہے جو ہمارے سامنے زیر بحث ہے اور وہ یہ ہے:

عن ابی ھریرۃ انہ قال لمروان احللت بیع الربا۔ فقال مروان: ما فعلتُ۔ فقال ابو ھریرۃ احللتَ بیع الصکات وقد نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن بیع الطعام حتی یستوفی۔ فخطب مروان الناس فنھی عن بیعھا۔ قال سلیمان فنظرت الی حرس یاخذونھا من ایدی الناس۔

(حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے مروان سے کہا کہ تم نے سود کو حلال کر دیا۔ مروان نے کہا: میں نے کیا کیا ہے؟ (یا میں نے تو ایسا نہیں کیا) حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: تم نے تحریری دستاویزیہ کی خرید و فروخت کو جائز کر دیا ہے، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے کہ حاصل کردہ جنس پر پوری طرح قبضہ اور وصولی سے پہلے اُسے بیچا جائے) راوی کہتے ہیں کہ میں نے سپاہیوں کو دیکھا کہ وہ لوگوں کے ہاتھوں سے یہ کاغذ واپس لے رہے ہیں)

اس حدیث کی پوری تشریح وتفصیل ایک دوسری حدیث سے معلوم ہوتی ہے جو مؤطا امام مالک، کتاب البیوع، میں یوں مروی ہے :

عن مالك ان صكوكاً فرجت للناس فی زمان مروان بن الحکم من طعام الجار فتبایع الناس تلك الصكوك بینهم قبل ان یستوفوها فدخل زید بن ثابت ورجل من اصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقالا : اتحل بیع الربا یا مروان ؟ فقال مروان اعوذ باللّٰہ، و ماذٰلك ؟ فقالا : هذه الصكوك تبایعها الناس ثم باعوها قبل ان یستوفوها فبعث مروان الحرس یتبعونها فینزعونها من ایدی الناس ویردونها الیٰ اهلها ۔

(امام مالکؒ سے روایت ہے کہ مروان کے زمانے میں لوگوں کے نام اُس غلّے کے پروانے یا اجازت نامے جاری کیے گئے جو (سمندر کے کنارے ایک مقام) جار پر موجود تھا۔ لوگوں نے اس غلّے کے حصول سے پہلے ہی ان تحریری پروانوں کی خرید و فروخت شروع کر دی۔ حضرت زیدؓ بن ثابت اور ایک دوسرے صحابی مروان کے پاس آئے اور کہنے لگے : اے مروان ! کیا تم نے سودی لین دین کو حلال کر دیا ہے ؟ مروان نے جواب دیا : خدا کی پناہ! کیا بات ہے ؟ دونوں صحابہ نے فرمایا : لوگوں نے یہ پرمٹ حکومت سے

خریدے، پھر اُن پر غلہ حاصل کیے بغیر اُنہیں بیچ دیا۔ اس پر مروان نے پولیس بھیجی جو اُن کا پیچھا کرتی تھی اور اجازت ناموں کو لوگوں سے چھین کر اُن کو واپس کرتی تھی جن کے نام یہ جاری ہوئے تھے)

اِن احادیث کے مضمون اور ان کے سیاق و سباق پر غور کرنے سے متعدد مطالب و حقائق سمجھ میں آتے ہیں۔ مثلاً ایک اصولی حقیقت یہ واضح ہوتی ہے کہ ایک حاکم یا صاحبِ اقتدار کے عہد میں جو اہم واقعہ یا رواج نمودار ہوتا ہے، اُس کی ذمہ داری براہِ راست اس پر عائد ہوتی ہے۔ خواہ اس کے کسی متعین حکم کے نتیجے میں وہ رونما ہوا ہو یا نہ ہو۔ کوئی برائی یا غیر اسلامی کاروائی اگر کھلم کھلا ایک عامل کی عملداری میں صادر ہو اور عامل اس کی روک تھام نہ کرے تو اس برائی کا ذمہ دار بھی وہی قرار دیا جائے گا۔ مروان حضرت معاویہؓ کا مدینہ میں گورنر تھا۔ اُس نے خود ان پرمٹوں کی خرید و فروخت کا اذن نہیں دیا تھا، نہ اُس کے علم میں یہ بات ہو گی، ورنہ اس طرح وہ اظہارِ برأت نہ کرتا، نہ اپنے کوتوالوں کو لوگوں کے تعاقب میں بھیج کر یہ پروانے واپس کراتا۔ اس کے باوجود صحابہ کرام نے اس فعل کو اُس کی جانب منسوب کیا۔ اور اُس نے جواب میں اپنی ذمہ داری کو تسلیم کیا۔ ابنِ عبد الباقیؒ زرقانی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں کہ ترکِ فعل Comission (omission) بھی فعل کی تعریف میں داخل ہے۔

دوسری بات جو قابلِ غور ہے وہ یہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت زیدؓ بن ثابت نے حکمِ ممانعت کو صرف اجناسِ خوردنی تک محدود نہیں سمجھا،

بلکہ دوسری اشیاء حتیٰ کہ ان کے اجازت ناموں کی خرید فروخت کو بھی اس وقت تک جائز قرار نہیں دیا جب تک کہ کوئی مال بائع کے قبضے میں نہ ہو اور وہ اس کا قبضہ مشتری کو نہ دلادے۔ یہی اصول دیگر احادیث صحیحہ میں بھی مذکور ہے۔ پھر مجلس عام میں اس قضیے کا پیش ہونا اور اُس کے فیصلے سے کسی صحابی کا اختلاف مذکور نہ ہونا یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ صحابہ کرام اور اہل مدینہ کا ایک اجماعی فیصلہ تھا جس کی رُو سے اُن اجازت ناموں کی خرید و فروخت کو سودی کاروبار میں داخل قرار دیا گیا۔ اس اجماعی تعامل کی مزید وضاحت مؤطا میں وارد اگلی روایت سے ہوتی ہے جو درج ذیل ہے:

عن یحییٰ بن سعید انہ سمع جمیل بن عبد الرحمٰن یقول لسعید بن المسیب: انی رجل ابتاع من الارزاق التی تعطی الناس بالجار ما شاء اللہ ثم اُرید ان ابیع الطعام المضمون علیّ الی اجل، فقال لہ سعید: ترید ان توفیھم من تلک الارزاق التی ابتعت؟ فقال نعم. فنھاہ ذالک.

(امام مالکؒ یحییٰ بن سعید سے روایت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے جمیل بن عبد الرحمٰن سے سنا کہ وہ حضرت سعیدؓ بن مسیّب سے کہہ رہے تھے: میں ایسا آدمی ہوں کہ اس خوراک میں سے خرید لیتا ہوں جو لوگوں کے لیے جار کے مقام پر مقرر ہے۔ پھر میں چاہتا ہوں کہ جس خوراک کی مجھے ضمانت و اجازت دی گئی ہے۔ میں اُسے ادھار

فروخت کردوں. حضرت سعیدؒ نے پوچھا، کیا تم چاہتے ہو کہ لوگوں کے ہاتھ وہ غلہ بیچو جو تم نے خریدا ہے (مگر وصول نہیں کیا)؟ انہوں نے جواب دیا: جی ہاں. تو حضرت سعیدؒ بن مسیب نے ایسا کرنے سے منع فرما دیا)

بعض حضرات کا استدلال یہ ہے کہ قبضہ و استیفاء کا سوال صرف اموال کے معاملے میں پیدا ہوتا ہے، جہاں تک حقوق اور متوقع منافع کا تعلق ہے، انہیں صاحبِ استحقاق جب چاہے، جس طرح چاہے دوسرے کی جانب منتقل کر سکتا ہے اور اس کا مناسب معاوضہ بھی لے سکتا ہے. سردست اس کے جواب میں اتنی بات کافی ہے کہ پرمٹ یا اجازت نامہ اُس طرح کا مسلّم و مؤکد حق نہیں ہے جس طرح مثلاً قرض یا دَین، مہر یا ترکے کے وارث کا حق وراثت ہے. پرمٹ حقیقی اعتبار سے حق نہیں، بلکہ ایک مجرد رعایت و اجازت یا اُس کا وعدہ ہے جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے. اجازت دہندہ اسے چاہے دے، چاہے نہ دے. یہ اُس کی مرضی پر موقوف ہے اور جب چاہے اُس میں ترمیم و تنسیخ کر سکتا ہے. اس طرح کا مشروط اور ناقص حق یا صحیح تر الفاظ میں اذن یا وعدہ جب تک مال کی شکل میں ایفاء نہ ہو، وہ کوئی لائقِ انتقال یا قابلِ انتفاع چیز نہیں ہے. بعض فقہائے کرام نے بھی یہی اصول بیان فرمایا ہے کہ اس طرح کے حقوق مجردہ (یا مفردہ) سے دستبرداری کا معاوضہ لینا جائز نہیں. درّمختار کتاب البیوع کے آغاز میں الاشباہ کے حوالے سے یہ قاعدہ درج ہے کہ:

لا یجوز الاعتیاض عن الحقوق المجردۃ کحق الشفعہ۔

(مجرّد حقوق مثلاً حق شفعہ کا معاوضہ جائز نہیں)

مراد یہ ہے کہ کسی فروخت شدہ جائیداد میں اگر کسی شفیع کا حقِ شفعہ ثابت ہو، تو وہ یہ نہیں کرسکتا کہ خود تو شفعہ دائر نہ کرے، لیکن اپنے حق کے عوض میں خریدار یا کسی دوسرے شفیع سے کوئی مالی بدل یا معاوضہ حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ یہی بات ردّ المحتار میں الاشباہ کے حوالے سے بطور تشریح درج ہے ابنِ عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

فلو صالح عنھا بمال بطلت ورجع۔

(اس طرح کے حقوقِ مجردہ میں صاحبِ حق اگر کسی سے مال کے بدلے مصالحت ومفاہمت کرے گا تو یہ مصالحت باطل ہوگی اور اس سے رجوع لازم ہوگا)۔

تقریباً یہی حکم دوسرے الفاظ میں ابنؒ عابدین نے البدائع سے یہاں نقل کیا ہے کہ:

الحقوق المفردۃ لا تحتمل التملیک ولا یجوز الصلح عنھا۔

(اس طرح کے مجرّد حقوق کا مالک کسی دوسرے کو نہیں بنایا جاسکتا، نہ ان کے ترک پر دوسرے سے مصالحت ہوسکتی ہے)

اب آخر میں خاتمۂ بحث کے طور پر مولانا عزیز الرحمٰن صاحب مفتیٔ اعظم دیوبند کا ایک فتویٰ نقل کردینا مناسب ہے جو اسی موضوع سے متعلق ہے اور جو مولانا

مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم کے مرتبہ فتاویٰ دار العلوم دیوبند جلد ہفتم و ہشتم ص۲۱ پر یوں درج ہے :

منافع متوقع کی بیع درست نہیں

سوال : ایک گاؤں ہے جس کا زمیندار یعنی زمین کا مالک تو زید ہے اور اُس کا خراج یعنی جو محصول منجانب سلطانِ وقت اس زمیندار سے لیا جاتا ہے، بقانونِ سلطانی عمرو کو ملتا ہے جس کو عرف میں معافی دار کہتے ہیں. پس اگر عمرو معافی دار اپنا حق (معافی دار) بکر کے ہاتھ بیع یا رہن رکھے جس کا اثر یہ ہوگا کہ بجائے عمرو کے وہ خراج بکر وصول کرنے لگے جس کو قانونِ سلطنتِ موجودہ جائز رکھتا ہے، آیا شرعاً بھی اس حقِ معافی داری کا بیع کرنا یا رہن رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب : قال فی الدر المختار و بطل مالیس بمال الخ (در مختار میں ہے کہ جو شے مال نہ ہو اُس کی بیع باطل ہے) اور شامی میں ہے : قدمنا اول البیوع تعریف المال بما یمیل الیہ الطبع و یمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ وانہ خرج بالادخار المنفعۃ فھی ملک لامال ...... (ہم نے ابواب البیوع کے شروع میں مال کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ جس کی طرف طبائع کا میلان ہو اور جسے حاجت کے اوقات کی خاطر ذخیرہ کیا جا سکے . ذخیرہ والی شرط سے کسی شے کی منفعت، مال کی تعریف سے خارج ہو

گئی۔ کیونکہ وہ ملک میں تو آتی ہے مگر مال نہیں ہے)۔

اِن عبارات و امثال سے واضح ہے کہ اس قسم کے حقوق ومنافعِ متوقعہ کی بیع ورہن شرعاً درست نہیں، بلکہ باطل ہے۔

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۷۹ء)

سمتِ قبلہ کی شرعی یا حسابی تحقیق وتعیین

سوال: مَیں ایک مسئلے میں آپ سے رہنمائی اور ہدایت حاصل کرنا چاہتا ہوں جس نے میرے ملک کی آنا Guyana میں بڑا خلفشار پیدا کر دیا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ بعض جدید آلات کی مدد سے اس بات کا اِدعا و انکشاف کیا گیا ہے کہ ہماری مسجدوں کی محرابیں، خانۂ کعبہ سے ۳۸ یا ۴۰ درجے ہٹ کر ہیں۔ بہت سے مسلمانوں کا یہ مطالبہ ہے کہ ان مسجدوں کو منہدم کر کے یا ترمیم کر کے اُن کے قبلے کا رُخ ٹھیک بیت اللہ کی طرف کیا جائے، تاکہ نمازوں کی ادائیگی صحیح ہو۔ بعض دوسرے حضرات کے نزدیک ایسا کرنا ضروری نہیں ہے۔ وہ درمختار کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں جس کی رُو سے ۴۵ درجے زاویے سے کم کی حد تک اگر محراب کا رُخ ہٹا ہوا ہو تب بھی مسجدوں کا رُخ صحیح اور اُن میں نماز جائز ہے، لیکن

گروہِ اوّل کا کہنا یہ ہے کہ یہ کتاب بہت پہلے زمانے میں لکھی گئی جبکہ قبلے کی سمت کا تعین اس طرح ممکن نہیں تھا، جیسا کہ آج ٹیکنالوجی کے بل پر ممکن ہے۔ اس لیے ہمیں ٹھیک سمتِ قبلہ مقرر کرنی چاہیے۔

براہِ کرم واضح کریں کہ درمختار کے فتوے پر اس زمانے میں بھی عمل ہو سکتا ہے یا نہیں اور قبلے کے رُخ میں اگر کسی حد تک کمی بیشی ہو جائے تو نماز صحیح ہو گی یا نہیں؟ اور ہو گی تو اس فرق کے لیے کوئی حد مقرر ہو سکتی ہے یا نہیں؟

جواب: آپ کے سوال کے جواب میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ شریعت نے ہمیں اس بات کا مکلّف نہیں کیا کہ ہم سائنسی علوم اور اُن کے ایجاد کردہ آلات پر انحصار کو دینی اعمال کی تعمیل کے لیے شرطِ لازم قرار دے دیں۔ یہ شرط ہر حالت میں پوری بھی نہیں ہو سکتی اور دُنیا بھر کے مسلمانوں کے لیے آج کل بھی تردد اور مشقت کا باعث بن سکتی ہے۔

قرآنِ کریم میں استقبالِ قبلہ کے لیے "شطر المسجد الحرام" کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں جس سے مراد یہ نہیں ہے کہ بالکل ناک کی سیدھ میں قبلے کا رُخ متعین کر کے دنیا کے ہر حصے میں نماز پڑھی جائے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ فی الجملہ نمازی اس طرف منہ کرے جس طرف بیت اللہ ہے۔

سننِ ترمذی، کتاب الصلوٰۃ، باب "ماجاء ان بین المشرق و المغرب قبلۃ" کے تحت حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے:

"قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مابین المشرق والمغرب قبلۃ"

(یعنی ہمارا قبلہ مشرق اور مغرب کے درمیان ہے)

یہ ارشاد اہلِ مدینہ کو سامنے رکھ کر فرمایا گیا ۔ اہلِ مدینہ جنوب کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھتے ہیں کیونکہ وہ مکہ شریف سے شمال کی جانب ہیں ۔ اس ارشاد سے معلوم ہوا کہ اہلِ مدینہ کا رُخ مشرق اور مغرب کے مابین ہونا چاہیئے تو وہ قبلہ رُو سمجھے جائیں گے ۔ یہ حدیث دوسرے صحابہ سے بھی مروی ہے ۔ اس سے فقہاؔ نے جن میں فقہائے حنفیہ بھی شامل ہیں یہ استنباط کیا ہے کہ استقبالِ قبلہ میں تھوڑا بہت تفاوت مُضر نہیں ہے ۔ خود مدینہ منورّہ کے بارے میں جب آلات کی مدد سے تفتیش کی گئی ہے تو مسجدِ نبویؐ کا رخ بھی عین بیت اللّٰہ کی سیدھ میں نہیں ہے ۔

اس اصول کو علماء نے یوں بھی بیان فرمایا ہے کہ جس شخص کو بیت اللّٰہ سامنے نظر آ رہا ہو اُس پر لازم ہے کہ وہ ٹھیک بیت اللّٰہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے ' لیکن بیت اللّٰہ جس کے سامنے نہیں ہے ۔ اُس سے اگر تھوڑا سا انحراف بھی ہو جائے ، تو اُس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے ۔ فقہائے حنفیہ نے یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ جس دیار میں مسلمانوں نے قدیم زمانے میں ایک خاص رُخ پر مسجدیں بنا دی ہوں اور بعد میں یہ منکشف ہو کہ اُن کی سمت میں تھوڑا بہت تفاوت ہے تو مسجدوں کی اُکھیڑ پچھاڑ اور سمتِ قبلہ کی تصیح کی کوشش صحیح نہیں ہے ۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ آئندہ کوئی مسجد بنائی جائے تو اس میں زیادہ

تحقیق وتدقیق عمل میں لائی جاسکتی ہے اگرچہ وہ بھی لازم نہیں ہے۔
البحرالرائق میں فتاوٰی خیریہ کے حوالے سے امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول ہے:

"وعن ابو حنیفۃ المشرق قبلۃ اھل المغرب و المغرب قبلۃ اھل المشرق والجنوب قبلۃ اھل الشمال والشمال قبلۃ اھل الجنوب وعلیہ فالانحراف القلیل لایضر"
(امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ اہلِ مغرب کا قبلہ مشرق ہے اور مشرق والوں کا قبلہ مغرب ہے، شمال والوں کا قبلہ جنوب ہے اور جنوب والوں کا قبلہ شمال ہے۔ پس تھوڑے بہت اختلاف میں کوئی مضائقہ نہیں)

قلیل وکثیر انحراف کی مزید تعیین بھی فقہاء نے اس طرح فرمائی ہے کہ ۴۵ درجے تک انحراف ہو تو قلیل ہوگا اور اس سے زائد ہو تو کثیر شمار ہوگا۔
اِس سلسلے میں درمختار کی جو عبارت نقل کی گئی ہے وہ ٹھیک اور منشائے شریعت کے مطابق ہے اور موجودہ حالات پر بھی اس کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس زمانے میں جب درجات کی پیمائش کے بعد یہ فتویٰ دیا گیا ہے، تو درجات میں تو کوئی کمی بیشی جغرافیے یا جیومیٹری کے حساب کی رُو سے نہیں ہو سکتی۔ اس کے حق میں کتاب وسنّت سے بھی دلائل موجود ہیں۔ جیساکہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔
فتاوٰی خیریہ میں یہ قول بھی نقل کیا گیا ہے:

"ومن القواعد الفلکیۃ اذا کان الانحراف عن مقتضی الادلۃ اکثر من خمس واربعین درجۃ یمنۃ

اولیسرة یکون ذٰلک الانحراف خارجاً عن جهة الربع الذی فیہ مکة المشرفہ "

(یعنی ۴۵ درجے سے زائد کا انحراف سمت قبلہ کو تبدیل کر دے گا کیونکہ رُخ اس چوتھائی حصۂ زمین سے ہٹ جائے گا جس میں مکہ معظمہ ہے اور ایسا تفاوت مفسدِ صلوٰۃ ہو گا۔ اس سے کم تر انحراف میں کوئی حرج نہیں ہے)

آپ نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ آپ کے ہاں کی مساجد میں تفاوت و انحراف ۳۸ یا ۴۰ درجے سے زائد نہیں ہے' اس لیے اتنے فرق کے باوجود ان مساجد کی سمتِ قبلہ کو صحیح سمجھا جائے گا اور ان کے اندر کسی ردّ و بدل کی ضرورت نہیں ہے گی۔ ہندوپاکستان میں بھی ایک زمانے میں ایک صاحب نے جو ریاضی کے بہت بڑے ماہر تھے اسی طرح کے حسابات لگا کر یہ فرمایا تھا کہ ہندوپاکستان کی کسی مسجد کی محراب یا قبلے کا رُخ صحیح نہیں ہے' اور ان میں نماز جائز نہیں۔ اُن کے استدلال کو اس دیار کے تمام علماء نے بالاتفاق غلط قرار دے کر رد کر دیا تھا۔ مساجد جوں کی توں موجود ہیں۔ اس طرح کے بودے اور کمزور دلائل کی بنا پر بنی بنائی مساجد اور اللہ کے گھروں کا انہدام سخت ناپسندیدہ ہے۔ دُنیا میں بے شمار مساجد ایسی ہوں گی جو صحابہؓ نے، تابعین نے، تبع تابعین نے اور اولیائے کرام نے تعمیر کرائی ہوں گی۔ کیا ہم ان سب کو گرانا شروع کر دیں گے۔ صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ حطیم کا حصہ پہلے بیت اللہ میں شامل تھا اور بیت اللہ کی تعمیر نو میں کسی وجہ سے یہ حصہ شامل ہونے سے رہ گیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو بیت اللہ

میں شامل نہیں کیا، بلکہ بیت اللہ جس طرح تھا، اُسی طرح رہنے دیا۔ مساجد کو گرانا بہت بڑی سنگین جسارت ہے۔ گویا جن اسلاف نے مسجدیں بنائی ہیں اور جو لوگ ان میں نمازیں پڑھتے رہے ہیں، اُن سب نے جرم کیا ہے اور اب اس کی تلافی کا دعویٰ بزعمِ خویش کیا جا رہا ہے۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۸۰ء)

اسقاط، ماتم اور ختم کی شرعی حیثیت

سوال: کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرعِ متین چند مسائل ذیل میں:

۱۔ ہمارے علاقے میں عرصۂ دراز سے ایک رسم ذیل چلی آرہی ہے کہ جب کوئی مرد، عورت، بالغ وفات پا جاتا ہے، تو اُس کی نجات کے لیے بعد نمازِ جنازہ چند ایک علماء دائرہ کی صورت بنا کر بیٹھ جاتے ہیں اور وہ قرآن جس کو جنازہ کے ساتھ لایا جاتا ہے اور قرآن پاک کے ساتھ ہی کوئی مقررہ کردہ نقد رقم بھی رکھی جاتی ہے۔ اُس کو دائرہ میں چکر کی طرح ایک دوسرے کی ملک کرتے جاتے ہیں یہ چکر تین بار میں پورا کیا جاتا ہے اور بعدہٗ وہی مذکورہ رقم اُس دائرہ میں امیر غریب، قاضی، علماء، مفتی، درویش پر تقسیم کی جاتی ہے اور پھر دُعا کے

ساتھ ختم کی جاتی ہے۔ اس رسم کو حیلہ کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے اور اس کو اسقاط کا نام دیا جاتا ہے۔

۲۔ جب جنازہ اٹھا کر قبرستان کی طرف لے جایا جاتا ہے، تو اُس وقت بھی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ مرد اور عورتیں قریب قریب ہو کر چلتی ہیں اور قبر پہ حاضر ہو جاتی ہیں اور مرد نمازِ جنازہ ادا کرنے کے بعد جب دفن کے لیے میت کو قبر پہ لاتے ہیں، تو عورتیں وہاں بھی بین کرتی ہیں۔

۳۔ یہ بھی ایک رسم چلی آ رہی ہے کہ جب کوئی وفات پاتا ہے، تو ورثا چاہے یتیم ہوں یا بیوہ ہو۔ امیر ہو یا غریب ہو۔ گھر کا مال ہو یا قرضہ اٹھا کر، عام کھانا پکایا جاتا ہے جس دن کہ وفات کا دن ہوتا ہے۔ وہ کھانا امیر غریب، ممبر، نمبردار، علما، قاضی سب کھاتے ہیں اور اُس کو خیرات کا نام دیا جاتا ہے۔ حالانکہ اُس دن ماتم والوں کو کھانا کھلانا ضروری ہے۔

ان تمام مذکورہ رسومات ۱ تا ۳ میں جو آدمی شرکت نہ کرے اُس پہ غیر مقلد کا فتویٰ لگا کر عوام کو گمراہ کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ عام لوگوں کا یہ مطالبہ ہے کہ مذکورہ رسومات اگر قرآن اور حدیث کے منافی ہیں، تو مکمل فتویٰ منگوا کر ہم کو مطمئن کیا جائے۔ آپ کا ادارہ ایک دینی ادارہ ہے اور تمام پاکستان میں آپ کا فتویٰ جاری ہوتا ہے۔ ۱ تا ۳ کو قرآن و حدیث اور فقہ کی روشنی میں مفصل تحریر فرما کر ثواب

دارین حاصل کریں۔ واضح رہے کہ ہمارا مذہب حنفی ہے۔

جواب :

ا۔ مروجہ حیلۂ اسقاط کے حق میں کوئی ثبوت یا دلیل کتاب وسنت، آثارِ صحابہ یا اقوالِ فقہاء میں مذکور نہیں ہے۔ مستفسر نے لکھا ہے کہ ہمارا مسلک حنفی ہے۔ اس لیے براہِ راست کتاب وسنت کے عمومی واساسی دلائل کو سرِدست بیان نہ کرتے ہوئے اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے صرف فقہی حوالہ جات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں :

فقۂ حنفی کی مشہور کتاب ردالمحتار، کتاب الصلوٰۃ، باب قضاء الفوائت، مطلب فی اسقاط الصلوٰۃ عن المیت کے تحت علامہ ابنِ عابدین شامی فرماتے ہیں :

ثم اعلم انہ اذا اوصیٰ بفدیۃ الصوم یحکم بالجواز قطعاً لانہ منصوص علیہ۔ واما اذا لم یوص فتطوع بھا الوارث فقد قال محمد فی الزیادات انہ یجزیہ انشاءاللہ تعالیٰ۔ فعلق الاجزاء بالمشیۃ لعدم النص، وکذا علقہ بالمشیۃ فیما اوصیٰ بفدیۃ الصلوٰۃ لانھم الحقوھا بالصوم احتیاطاً لاحتمال کون النص فیہ معلولا بالعجز فتشمل العلۃ الصلوٰۃ وان لم یکن معلولا تکون الفدیۃ براً مبتدا یصلح ماحیا للسیئات فکان فیھا شبھۃ، کما اذا لم یوص بفدیۃ

الصوم فلذا جزم محمد بالاول ولم یجزم بالاخرین فعلم انه اذا لم یوص بفدیۃ الصلوٰۃ فالشبھۃ اقویٰ۔

(پھر جان لو کہ جب مرنے والے نے فدیۂ صوم کی وصیت کی ہو تو اُس میں قطعی جواز کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ یہ فدیہ شرعاً منصوص ہے لیکن جب اُس نے وصیت نہ کی ہو اور وارث اُس کی طرف سے رضا کارانہ طور پر فدیہ دیں تب بھی امام محمدؒ نے فرمایا کہ انشاء اللہ یہ مفید ہو گا۔ یہاں اُنہوں نے انشاء اللہ کا لفظ اِس لیے کہا ہے کہ اس صورت میں نص موجود نہیں ہے۔ اسی طرح اگر فدیۂ صلوٰۃ کے معاملے میں وصیت بھی کی گئی ہو، تو اس کو فقہاء نے احتیاطاً روزے سے ملحق کیا ہے کیونکہ روزہ نہ رکھنے میں عجز کی علت (یعنی روزہ نہ رکھ سکنے کی وجہ) نص حدیث میں موجود ہے اور ہو سکتا ہے کہ یہ علت نماز کو بھی شامل کرے اگرچہ علت موجود نہ ہو، یعنی اگر نمازی کا نماز نہ پڑھنا بر بنائے علت نہ تھا تو ہو سکتا ہے کہ یہ برائیوں کا کفارہ ہو جائے، لیکن اس میں شبہ موجود ہے، جس طرح کہ فدیۂ صوم کی اگر وصیت نہ کی گئی ہو۔ اس لیے امام محمدؒ نے فدیۂ صوم کی وصیت کی صورت میں تو جزم کے ساتھ جواز کا فتویٰ دیا ہے، لیکن روزے یا نماز کی وصیت نہ ہونے کی صورت میں جزم کا فتویٰ نہیں دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر فدیۂ صلوٰۃ کی وصیت مرنے والے نے نہ کی ہو تو اس فدیے کا مشتبہ

ہونا زیادہ قوی اور راجح ہے)

اس بحث سے یہ معلوم ہوا کہ اوّل تو فدیہ کا حکم صرف روزے سے متعلق ہے، جن لوگوں نے اس حکم کو فوت شدہ نمازوں پر منطبق کیا ہے، انہوں نے بھی اس میں شک و شبہ کا ساتھ ہی اظہار کیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس میں فدیہ یا کفارہ جو کچھ بھی تجویز کیا گیا ہے وہ اِسی کتاب کے متن در مختار میں موجود ہے جس کی یہ کتاب شرح ہے اور اس میں یہ الفاظ ہیں کہ:

ولو مات وعلیہ صلوٰۃ فائتۃ واوصیٰ بالکفارۃ یعطی لکل صلوٰۃ نصف صاع من برّ کالفطرۃ۔

(اگر اُس نے قضا شدہ نمازوں کے کفارے کی وصیت کی ہو، تو ہر فوت شدہ نماز کے عوض میں فطرے کے مانند نصف صاع گندم ہے)

دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض فقہاء نے جس اسقاط کا ذکر کیا ہے اُس کے لیے ضروری ہے کہ مرنے والے کے جتنے روزے اور نمازیں بر بنائے عذر قضا ہوئی ہیں۔ اُن سب کا حساب لگا کر ہر نماز اور ہر روزے کے بدلے میں دو دو سیر، یا پونے دو دو سیر غلہ غُرباء مستحقین میں تقسیم کیا جائے، لیکن موجودہ زمانے میں جو قرآن مجید یا اُس کے ساتھ تھوڑی سی نقدی یا غلّے کی پوٹلی رکھ دی جاتی ہے اور اُس کو دائرے میں گھمایا جاتا ہے اس کا ثبوت کہیں سے نہیں ملتا۔ یہ تو کتاب اللہ کی بھی توہین ہے اور اس پہ اُس فدیے کا بھی اطلاق نہیں ہوسکتا جو حدیث میں یا فقہ میں مذکور ہے۔

علامہ شامیؒ نے اپنی اس بحث میں اپنے ایک رسالے کا بھی ذکر کیا ہے جس کا نام

"شفاء العلیل فی بطلان الوصیۃ بالختمات والتہالیل" ہے اور اس کا نام ہی یہ ظاہر کر رہا ہے کہ مرنے والے کے لیے جو اسقاط کے طور پر مروّج ختم یا ذکراذکار کرتے ہیں. علامہ شامیؒ نے اپنے رسالے میں اس فعل کا باطل ہونا ثابت کیا ہے۔ اس بحث سے ذرا آگے وہ پھر ایک عنوان: "مطلب فی بطلان الوصیۃ بالختمات والتہالیل" قائم فرماتے ہیں اور اس کے تحت لکھتے ہیں:

وظہر حال وصایا اھل زماننا، فان الواحد منھم یکون فی ذمتہ صلوٰۃ کثیرۃ وغیرھا من زکاۃ و اضاح وایمان ویوصی لذلک بدراھم یسیرۃ ویجعل معظم وصیتہ لقراءۃ الختمات والتھالیل التی نص علماءنا علی عدم صحۃ الوصیۃ بھا وان القراءۃ لشیٔ من الدنیا لا تجوز، وان الآخذ والمعطی آثمان لان ذلک یشبہ الاستیجار علی القراءۃ، ونفس الاستیجار علیھا لا یجوز، فکذا ما اشبہہ کما صرح بذلک فی عدۃ کتب من مشاھیر کتب المذھب وانما افتی المتأخرون بجواز الاستیجار علی تعلیم القرآن لا علی التلاوۃ وعللوہ بالضرورۃ وھی خوف ضیاع القرآن ولا ضرورۃ فی جواز الاستیجار علی التلاوۃ کما اوضحت ذلک فی شفاء العلیل۔

(ہمارے اہلِ زمانہ جو وصیت کرتے ہیں اُس کا حال میری بحث سے ظاہر ہو گیا۔ ان مرنے والوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کے ذمے بہت سی نمازیں، زکوٰۃ، قربانیاں اور قسموں کے کفارے وغیرہ ہوتے ہیں اور وہ اس کفارے کے لیے چند پیسوں کی وصیت کر دیتے ہیں۔ (آج کل کے زمانے میں تو یہ وصیت بھی مفقود ہے) اور وہ اپنی وصیت میں زیادہ تر یہ کہتا ہے کہ ختم پڑھے جائیں۔ اللہ کا ذکر ہو۔ حالانکہ ہمارے علماء نے اس طرح کی وصیت کی عدم صحت قطعی طور پر بیان کی ہے اور دنیا کے لالچ میں قراءت کرنا جائز ہی نہیں ہے۔ اور یہ دنیوی مال لینے والا اور دینے والا دونوں گنہگار ہیں کیونکہ یہ قرآن پر اُجرت کے مشابہ ہے۔ حالانکہ اس طرح کی اُجرت فی نفسہٖ جائز نہیں ہے۔ تو جو اس سے مشابہ چیز ہو گی وہ بھی اسی طرح ناجائز ہو گی جس طرح کہ ہمارے مذہب کے مشاہیر کی متعدد کتابوں میں صراحت موجود ہے۔ ہمارے متاخرین فقہاء نے صرف تعلیمِ قرآن پر اُجرت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ تلاوتِ قرآن پر اُجرت لینے کا فتویٰ نہیں دیا ہے، اور وہ جواز کا فتویٰ دیا ہے، تو تعلیمِ قرآن کے معاوضے کو بھی بربنائے ضرورت جائز قرار دیا ہے۔ ورنہ قرآن کے ضائع ہونے کا خوف ہے اور تلاوتِ قرآن پر اُجرت لینا کوئی اس طرح کی ضرورت نہیں ہے جس طرح کہ میں نے اپنی کتاب شفاء العلیل میں (جس کا اُوپر ذکر کر دیا ہے) بیان کی ہے۔ آخر میں اُنہوں نے یہ لکھا ہے کہ حضرت حسنؓ بن علیؓ سے اس فدیۂ صلوٰۃ

کے بارے میں پوچھا گیا جس کی وصیت مرض الموت میں خود کرنے والا کرے کہ یہ جائز ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: "نہیں"۔

یہ تو فقہی اقوال کی روشنی میں مختصر جواب ہے، لیکن کتاب و سنت اور فقہائے مجتہدین کی مفصل آراء کی روشنی میں اس مسئلے میں قول فیصل یہ ہے کہ فدیہ یا اسقاط یا کفارہ و بدل وغیرہ کی جو صورتیں بھی مشروع ہیں۔ وہ صرف اس حالت میں ہیں جب کہ کسی مسلمان مکلف کی کوئی عبادت، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ بربنائے عذر فوت یا قضا ہوئی ہو اور اس کوتاہی یا قصور پر اُسے ندامت ہو اور وہ اپنی زندگی ہی میں اُس کی تلافی کی جو شکل شریعت میں مقرر ہے ممکن حد تک کوشش کرے یا کم از کم اس کی تمنا رکھے — لیکن جس شخص کے فرائض مسلسل اور کثرت کے ساتھ بلا عذر شرعی ترک ہوتے رہیں۔ وہ اگر زندگی میں بھی محض تطوعات سے (مثلاً نماز وں کے عوض میں کچھ گندم حیلۂ اسقاط کے طور پر دے کر) تلافیٔ مافات کی کوشش کرے تو یہ اُس کی زندگی میں بھی اُس کی طرف سے قابلِ قبول نہیں ہے۔ چہ جائیکہ اُس کے مرنے کے بعد کچھ دوسرے لوگ اس کی طرف سے یہ حیلہ اختیار کریں۔ اس پر بھی علماء کا اجماع ہے کہ فرائض کی تلافی یا نیابت نوافل سے نہیں ہو سکتی۔ مثلاً کوئی شخص فرض نماز تو نہ پڑھے، زکوٰۃ و عشر واجب ہونے کے باوجود نہ دے، تو وہ خواہ کتنے ہی نفل پڑھتا رہے، کتنا ہی صدقہ دیتا رہے۔ اُس کے ذریعے سے ترکِ فرائض کا جرم کسی حیلے سے ساقط نہیں ہو سکتا۔

۲۔ جنازے کے ساتھ عورتوں کا چلنا یا میت پر یا میت کے لیے مرد یا عورت کا بین کرنا، یعنی آواز کے ساتھ ہائے وائے کرنا اور نوحہ کرنا شرعاً

ممنوع ہے۔ الشرح الکبیر شرح منیۃ المصلی جو کبیری کے نام سے معروف ہے۔ اس کے آخر میں الواب الجنائز میں ہدایہ اور دیگر کتب کے حوالے سے لکھا ہے:

لا ینبغی للنساء ان یخرجن مع الجنازۃ وعلیہ الجمہور۔

(عورتوں کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ جنازے کے ساتھ نکلیں، جمہور، یعنی اکثر فقہاء کا فتویٰ یہ ہے)

آگے مزید لکھا ہے:

لا یسئل عن الجواز والفساد فی مثل ھذا وانما یسئل عن مقدار ما یلحقھا من اللعن فیہ واعلم انھا کلما قصدت للخروج کانت فی لعنۃ اللہ و ملائکتہ واذا خرجت تحفھا الشیاطین من کل جانب واذا اتت القبور یلعنھا روح المیت واذا رجعت کانت فی لعنۃ اللہ ذکرہ فی التاتار خانیۃ۔

(عورتوں کے جنازے کے ساتھ چلنے کے جواز و فساد کے بارے میں سوال نہیں کرنا چاہیئے، بلکہ پوچھنا یہ چاہیئے کہ اس عورت پر ایسی صورت میں لعنت مسلط ہونے کی مقدار کیا ہے۔ جان لو کہ وہ جب بھی ارادہ کرتی ہے جنازے کے ساتھ نکلنے کا تو اللہ اور

اس کے فرشتوں کی لعنت کی زد میں ہوتی ہے اور جب نکل پڑتی ہے، تو ہر طرف سے شیاطین اُسے گھیر لیتے ہیں۔ اور اگر وہ قبرستان تک پہنچتی ہے، تو اس پر میت کی روح لعنت کرتی ہے اور جب وہ واپس آتی ہے تب بھی اللہ کی لعنت کے تحت آتی ہے۔ یہ فتاوئ تاتارخانیہ میں ہے)

اس سے ذرا آگے پھر لکھا ہے:

وان کان مع الجنازۃ صائحۃ اونائحۃ تزجر و تمنع۔

(اگر جنازے کے ساتھ کوئی عورت چیخ و پکار اور بین و بکا کرنے والی ہو تو اُسے ڈانٹا جائے اور روکا جائے)

۳۔ رد المختار، باب صلوٰۃ الجنائز "مطلب فی الثواب علی المصیبۃ" کے تحت لکھا ہے:

ویستحب لجیران اہل المیت والاقرباء الاباعد تہیئۃ طعام لہم یشبعہم یومہم ولیلہم لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم "اصنعوا لآل جعفر طعاما فقد جاءہم ما یشغلہم"

(اہل میت کے ہمسایوں اور دور کے رشتہ داروں کے لیے مستحب ہے کہ وہ میت والوں کے لیے کھانا تیار کریں کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جعفرؓ طیار کی وفات کی خبر سن کر فرمایا تھا کہ جعفرؓ کے

گھر والوں کے لیے کھانا تیار کرو، کیونکہ اُن پر ایسی مصیبت آئی ہے جس نے انہیں مشغول و مغموم کر دیا ہے)۔

آگے پھر مطلب فی کراھۃ الضیافۃ من اھل البیت کے تحت لکھا ہے:

ویکرہ اتخاذ الضیافۃ من الطعام من اھل المیت لانہ شرع فی السرور ولا فی الشرور وھی بدعۃ مستقبحۃ۔

(میت والوں کی طرف سے کھانے اور ضیافت کا انتظام مکروہ ہے کیونکہ ضیافت تو خوشی کے مواقع کے لیے مشروع ہے نہ کہ مصیبت کے وقت کے لیے۔ یہ فعل بہت بُری بدعت ہے)

پھر آگے مسند احمد اور ابن ماجہ کے حوالے سے حضرت جریرؓ بن عبد اللہ سے روایت نقل کی گئی ہے:

کنا نعد الاجتماع الی اھل المیت وصنعھم الطعام من النیاحۃ۔

(ہم اہلِ میت کے ہاں لوگوں کے جمع ہونے اور پھر میت والوں کی طرف سے اُن کے کھانے پکانے کو نوحے میں شمار کرتے تھے (جو شرعاً ممنوع ہے)

اسی مقام پہ درمختار کے متن میں (جس کی شرح ردالمحتار ہے) یہ الفاظ ہیں:

لا باس بالجلوس لها ثلاثة ايام وتكره بعدها الا لغائب وتكره التعزية ثانيًا ۔

(تین دن تک تعزیت کی نشست کے لیے بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اس کے بعد یہ مجلس مکروہ ہے، سوائے اس کے کہ کوئی آدمی جنازے سے غائب تھا تو اس کا آکر تعزیت کرنا اور بیٹھنا مکروہ نہیں ہوگا۔ ورنہ دوبارہ تعزیت مکروہ ہے)

دوبارہ تعزیت کے مکروہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ جنازے میں شامل نہیں تھے اور انھوں نے آکر ایک مرتبہ تعزیت کر لی تو ان کا فعل تو درست ہے، لیکن جنازے میں شمولیت یا ایک دفعہ تعزیت کر لینے کے بعد دوبارہ تعزیت کے لیے آنا مکروہ ہے۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۸۰ء)

قیدی مجاہدین کی نمازِ قصر اور مسئلۂ صدقۂ فطر

سوال: ۱۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہ کے زمانوں میں جنگیں ہوتی تھیں اور ایک دوسرے کے قیدی بھی بنتے تھے۔ کیا کوئی مثال ہے کہ کسی صحابی نے دورانِ قید نمازِ قصر پڑھی ہو یا پوری پڑھی ہو۔ اگر کوئی ایسی مثال ہو تو براہِ کرم اس کی نشاندہی کر دی جائے۔

کتاب کا حوالہ ضرور دیں۔ کیونکہ ایک صاحب نے کہا ہے کہ جو مجاہدین ۱۹۷۱ء کی جنگ میں انڈیا میں قید تھے وہ نماز قصر نہیں کر سکتے تھے۔ اب اُن کو دوبارہ پوری نمازیں دہرانی ہوں گی اور کچھ دوست بڑے پریشان ہیں اور اس مسئلے پر رہنمائی چاہتے ہیں۔

ب ۔ زکوٰۃ کی طرح صدقۂ فطر بھی صاحبِ نصاب پر واجب ہے یا ہر مسلمان پر لازم ہے؟

جواب : آپ کا خط ملا۔ آپ کے سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

ا۔ جن صاحب نے یہ کہا ہے کہ جو مجاہدین ۱۹۷۱ء کی جنگ میں انڈیا میں قید تھے وہ نماز قصر نہیں کر سکتے تھے اور اب اُن کو دوبارہ پوری نمازیں دہرانی ہوں گی، ہمیں اُن کی رائے سے اتفاق نہیں ہے۔

جو مسلمان اپنے وطن سے باہر نکل کر مسافت پر روانہ ہوتا ہے وہ جب تک کم از کم پندرہ دن کے قیام کا ارادہ نہیں کر لیتا مسافر کی تعریف سے خارج نہیں ہو سکتا۔ مسلمان مجاہدین دارالحرب میں خواہ آزادی کی حالت میں مصروفِ جہاد ہوں یا دشمن کے اسیر ہوں اُن کا دارالحرب میں رہنا بلا تعینِ مدت غیر اختیاری ہے اس لیے اُن پر مسافر ہی کی تعریف صادق آتی ہے۔ اس پر اکثر فقہاء و محدثین کا اتفاق ہے کہ جس مقام پر مجبوراً ٹھہرنا پڑے اور ہر وقت یہ نیّت ہو کہ رکاوٹ دور ہوتے ہی انشاءاللہ واپس ہوں گے، تو وہاں جتنی مدت بھی قیام ہو، نماز قصر پڑھی جائے گی۔

جنگی حالات کی وجہ سے بعض صحابہ کرام کو بعض مقامات پر بلا ارادہ مجبوراً کئی کئی ماہ تک ٹھہرنا پڑا اور اس دوران میں وہ قصر کرتے رہے۔
حضرت انسؓ دو سال تک شام میں رکے رہے اور نماز قصر ادا کرتے رہے۔ فقہ حنفی کی مشہور کتاب کبیری میں مصنف لکھتے ہیں :

اجمع اہل العلم علیٰ ان المسافر یقصر مالم یقصر اقامہ۔

(اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ مسافر جب تک اقامت کا عزم و ارادہ نہ کرے وہ قصر کرے گا)۔

حضرت عمرؓ کا بھی یہی قول نقل کیا ہے اور پھر لکھتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ رام ہرمز میں نو مہینے ٹھہرے رہے اور قصر کرتے رہے۔ اس کے بعد حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے بارے میں بیہقی سے نقل کیا ہے کہ وہ آذربائیجان میں ایک جنگ کے موقع پر برف کی وجہ سے چھ مہینے ٹھہرے رہے اور وہ اور دوسرے صحابہ قصر کرتے تھے۔ پھر آگے مصنف یہ بھی لکھتے ہیں کہ دارالحرب میں اگر اقامت کی نیت کر بھی لی جائے، تو اس کی صحت معتبر نہ ہوگی۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ دشمن کو شکست دیں اور ٹھہرے رہیں اور ہو سکتا ہے کہ دشمن انہیں شکست دیں اور انہیں وہاں سے ہٹنا پڑے۔ اُن کی یہ حالت اُن کی اقامت کے عزم و ارادہ کو باطل کر دیتی ہے اور اقامت کے لیے نیت کا جزم اور تحقق لابدی ہے۔ اسی طرح آگے انہوں نے مفصل بحث کی ہے جس کا پورے طور پر نقل کرنا نہ ممکن ہے نہ ضروری ہے۔

۲ — صدقۂ فطر کا نصاب تو وہی ہے جو زکوٰۃ کا ہے، لیکن زکوٰۃ کے نصاب میں فقط سونا چاندی، نقد سرمایہ یا مالِ تجارت کا اعتبار ہے، لیکن صدقۂ فطر اُس شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جس کے پاس اُس کی خانگی حاجاتِ اصلیہ یعنی ناگزیر ضروریات سے بڑھ کر کسی طرح کا بھی مال یا سامان ہو اور اُس کی قیمت نصابِ زکوٰۃ کے برابر ہو۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۸۱ء)

قرآن مجید اور وحی خفی

سوال: ہمارے ہاں یہ عقیدہ پایا جاتا ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے دو قسم کی وحی ملا کرتی تھی۔ ایک قسم کی وحی وہ جو جبریلِ امین کی وساطت سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ملتی تھی، اس کے الفاظ بھی خدا تعالیٰ کی طرف سے ہوتے تھے۔ اس طرح کی گئی ساری وحیوں کا مجموعہ قرآن ہے اور آنحضورؐ اس بات کے مکلف تھے کہ وہ اس قسم کی وحی کو بلا کم و کاست اُنہی الفاظ میں عام لوگوں تک پہنچا دیں جن الفاظ میں وہ وحی ان کو ملتی تھی۔ اُسے وحیِ جلی کہا جاتا ہے۔ چونکہ اس قسم کی وحیوں کے مجموعہ (قرآن) کی تلاوت کی جاتی ہے اور حضورؐ کے زمانے میں بھی کی جاتی تھی، لہٰذا اُسے وحی متلو بھی کہتے ہیں؛ اور چونکہ اس قسم کی وحی کو ساتھ ہی ساتھ لکھ بھی لیا جاتا تھا، لہٰذا اس کا

تیسرا نام وحی مکتوب ہوا۔

دوسری قسم کی وحی محض حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رہنمائی کے لیے ہوتی تھی؛ وہ بلا واسطۂ جبریلؑ، براہِ راست ملتی تھی؛ اُس کے الفاظ خدا تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتے تھے؛ اُس کی تلاوت بھی پہلی قسم کی وحی کی طرح نہ کی جاتی تھی اور اُسے ساتھ کے ساتھ لکھا بھی نہ جاتا تھا۔ اس قسم کی وحی آنحضورؐ کے اقوال و افعال کے ذریعے سے عام لوگوں تک پہنچتی تھی؛ اسے وحی خفی، وحی غیر متلو یا وحی غیر مکتوب کہا جاتا ہے۔

آئیے دیکھیں کہ قرآن مجید اس بارے میں کیا کہتا ہے:

اللہ تعالیٰ نے سورۂ شوریٰ میں بیان فرمایا ہے کہ وہ انسانوں کے ساتھ کس کس انداز سے کلام کرتا ہے:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ ۭ اِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ ۔

(کسی بشر کے لیے یہ نہیں ہے کہ اللہ اُس سے گفتگو کرے، مگر وحی کے طریقہ پر، یا پردے کے پیچھے سے، یا اس طرح کہ ایک پیغامبر بھیجے اور وہ اللہ کے اذن سے وحی کرے جو کچھ اللہ چاہتا ہو۔ وہ برتر اور حکیم ہے) (۴۲/۵۱)

ترجمہ کے یہ الفاظ سید ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم کے ہیں۔

اس آیت کی تفسیر کرتے وقت عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی بشر پر احکام وہدایات نازل ہونے کی تین صورتیں بتائی گئی ہیں۔ ایک براہِ راست وحی، یعنی القاء والہام، دوسرے پس پردے کے پیچھے سے کلام، تیسرے اللہ کے پیغامبر (فرشتے) کے ذریعے سے وحی۔ قرآن کریم میں جو وحیاں جمع کی گئی ہیں وہ اُن میں سے صرف تیسری قسم کی ہیں۔ اس کی تصریح اللہ تعالیٰ نے آیات ۲/۹۷-۹۸ اور آیات ۲۶/۱۹۱-۱۹۴ میں خود ہی کر دی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رسول کو ہدایات ملنے کی باقی دو صورتیں جن کا ذکر آیت نمبر ۴۲/۵۱ میں کیا گیا ہے۔ وہ قرآن مجید کے علاوہ ہیں اور اس بات کی مزید تائید کے لیے قرآن کریم کی چند آیات بھی پیش کی جاتی ہیں۔ یوں وحیٔ خفی کا عقیدہ رکھنے والوں کے نزدیک اس قسم کی وحی کے وجود کا ثبوت بنصِ صریح پایۂ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔

آیت (۴۲/۵۱) کی تفسیر کا جو خلاصہ میں نے اوپر لکھا ہے۔ اُس میں چند بنیادی اور دُور رس نتائج کی حامل غلطیاں ہیں:

۱۔ پہلی غلطی یہ ہے کہ اس آیتِ جلیلہ میں لفظِ رسول سے ملکِ رسول مراد لیا گیا ہے، حالانکہ اس لفظِ رسول سے مراد بشرِ رسول ہے۔

۲۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ یہ مفروضہ قائم کر لیا گیا ہے کہ اس آیت میں محض نبی رسولؐ کے ساتھ ہی خدا تعالیٰ نے اپنے کلام کرنے کے طرق کا ذکر فرمایا ہے اور اس میں عام انسانوں کے ساتھ خدا تعالیٰ کے

کلام کرنے کا کوئی ذکر نہیں ہے، حالانکہ تمام انسانوں کے ساتھ خدا کے کلام کرنے کے طریقوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

۲ — تیسری غلطی یہ ہے کہ: أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ میں فَيُوحِيَ کا فاعل رسول کو قرار دیا گیا ہے حالانکہ فَيُوحِيَ کا فاعل اللہ ہے رسول نہیں ہے۔

قرآن مجید کو اللہ تعالیٰ نے کتاب مبین کہا ہے۔ اُس نے خود بتا دیا ہے کہ کس جگہ لفظِ رسول سے مراد ملک رسول ہے اور کس جگہ بشر رسول۔ قرآن کریم کا قاعدہ کلیہ اور اسلوب بیان یہ ہے کہ ملک رسولوں کو "نازل" کرتا ہے اور بشر رسول کو "ارسال" کرتا ہے: "نزولِ ملائکہ" اور "ارسالِ رُسل" گویا قرآن مجید کی اصطلاحات ہیں۔

ایک لفظ القاء بھی وحیِ خفی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور یہ لفظ قرآن میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ آپ اس کے استعمال کے سارے قرآنی مواقع دیکھ لیں۔ آپ کو پورے قرآن مجید میں اس کا استعمال وحی غیر متلو کے معنوں میں نہ ملے گا، بلکہ آنحضورؐ کو قرآن پاک ملنے کے معنی میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے: وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (۲۷/۶) (اور تجھ کو قرآن ایک حکمت والے خبردار (خدا) کی طرف سے القاء کیا جاتا ہے)

جو کچھ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی بصیرتِ علمی سے ماوراء تھا اور اُس کی، کارِ نبوت کے لیے علمی سطح پر ضرورت بھی تھی۔ وہ سب کچھ

اُنہیں کتاب کے ذریعے سے دے دیا گیا۔ یہ کتاب کافی ہے۔ علاوہ ازیں کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے، وحی خفی کی بھی نہیں۔

جواب : آپ جس عقیدے کی تردید کرنے چلے ہیں۔ میں خود اس کا قائل ہوں اور اس کا انحصار فقط ایک آیت پر نہیں ہے، بلکہ بہت سی دوسری نصوصِ کتاب و سنت سے بھی یہ میرے نزدیک ثابت ہے۔ قرآن مجید یا دیگر کتب سماویہ کے علاوہ بھی وحی انبیاء علیہم السلام پر نازل ہوتی تھی اور وہ بھی وحیِ نبوت کی ایک قسم ہے خواہ اس کو کسی اصطلاحی نام سے تعبیر کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ یہ بات بھی نہیں ہے کہ وہ ہر حالت میں غیر ملفوظ یا فرشتے کی وساطت کے بغیر ہوتی تھی۔ وہ الفاظ پر بھی مشتمل ہو سکتی تھی۔ بالخصوص جب کوئی فرشتہ اُسے لے کر آتا تھا تو لازماً وہ الفاظ ہی کی شکل میں اُسے پہنچاتا ہوگا۔ یہ بات بھی نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ انبیاء کی ذاتی رہنمائی کے لیے ہوتی تھی۔ بسا اوقات اس میں نبی یا اُس کے متبعین کے لیے تبشیر، تنذیر یا تثبیت و تسکین کا پہلو ہوتا تھا۔ بعض اوقات اس میں انبیاء یا اُن کے متبعین کے لیے رہنمائی اور امر و نہی کا پہلو بھی ہوتا تھا۔ پھر یہ وحی خواب کی شکل میں بھی ہوتی تھی، جیسا کہ قرآن و حدیث کے متعدد مقامات سے ثابت ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کو بیٹا قربان کرنے کا حکم خواب کے ذریعے دیا گیا۔ جو فی الحقیقت واجب التعمیل تھا اور دونوں باپ بیٹوں نے اسے ایسا ہی یقین کیا۔ غیر نبی کے خواب کی یہ دینی و شرعی حیثیت کبھی نہیں ہو سکتی کہ اُس کی بنا پر کوئی باپ، بیٹے کو ذبح کرنے کے لیے اور بیٹا ذبح ہونے کے لیے مکلف و آمادہ ہو جائے۔ صحیحین اور دوسری کتابوں میں حضرت عائشہؓ اور دوسرے صحابہ

ء سے متعدد احادیث مروی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی ابتداء سچے خوابوں کی شکل میں ہوئی جن کی تعبیر فلقِ صبح کی طرح بالکل عیاں ہو جاتی تھی۔ اگر آپ کچھ لوگوں کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ دوسری وحی جو ہمارے پاس حدیث وسنت کی شکل میں موجود ہے۔ وہ محض اساطیر اور قصے کہانیاں ہیں اور ان میں کوئی شے واجب الاتباع نہیں ہے، تو مجھے آپ سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ آپ جو چاہیں لکھتے رہیں، لیکن اگر آپ کا یہ عقیدہ نہیں ہے تو پھر خواہ مخواہ آپ اس لاطائل بحث میں کیوں اپنے آپ کو اور دوسروں کو اُلجھانا چاہتے ہیں۔ میرا عقیدہ یہی ہے کہ وحیِ نبوت مکتوب بھی ہوتی ہے اور غیر مکتوب بھی اور ایک مسلمان کے لیے دونوں دینی لحاظ سے حجت وسند ہیں۔

جہاں تک سورۂ شوریٰ کی آیت مذکورہ کا تعلق ہے اُس کا جو ترجمہ مولانا مودودی مرحوم نے بیان فرمایا ہے میرے نزدیک وہی صحیح اور قابلِ ترجیح ہے۔ بلشتر علماء مفسرین نے اس کا مفہوم یہی بیان فرمایا ہے۔ اگرچہ بعض نے یرسل رسولاً سے انسانی پیغمبر بھی مراد لیا ہے، لیکن میرے نزدیک یہاں فرشتہ ہی مراد ہے، ملائکہ کے لیے رسول اور رسل کا لفظ قرآن مجید میں کئی جگہ استعمال ہوا ہے، اور ظاہر ہے کہ جب فرشتے کے لیے بھی رسول کا لفظ استعمال ہوگا اور وہ پیغامبر کی حیثیت سے آئے گا اُس کے لیے ارسال کے فعل کا استعمال بھی بالکل صحیح ہوگا اور یرسل رسولاً سے مراد پیغامبر کا ارسال کرنا ہوگا۔ میری سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ اس میں اشکال و اعتراض کا کیا پہلو ہے۔ فرشتہ اگر رسول کی حیثیت سے آرہا ہے تو اس کے لیے ارسال کا صیغہ آخر کیوں نہیں آسکتا؟

آپ کی طویل دعریض بحث میں ایک چیز جو میں نے خاص طور پہ دیکھی ہے وہ یہ ہے کہ اپنے بہت سے استدلالات اور مزعومات کو آپ ایسے قواعد کلیہ کے طور پہ بیان کر دیتے ہیں کہ گویا اُن میں سے کوئی استثناء نہیں ہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہوتی ہے۔ مثلاً آپ کہتے ہیں کہ پورے قرآن مجید میں القاء یا تلقی کا استعمال وحی غیر متلو کے لیے نہیں ہوا۔ حالانکہ یہ لفظ ہر طرح کے القاء اور تلقی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ خواہ وہ رحمانی ہو یا انسانی حتیٰ کہ شیطانی ہو۔ تلقی کا لفظ بھی حضرت آدمؑ کے جنت کے قیام کے ذکر میں فرمایا گیا۔ جب وہ منصب نبوت پہ فائز نہیں تھے۔ "فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ" (البقرہ - ۳۷) اسی طرح فرمایا: "اِذْ تَلَقَّوْنَهٗ بِاَلْسِنَتِكُمْ (النور - ۱۵) اسی طرح فرمایا: اِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيٰنِ" (قٓ - ۱۷) اسی طرح آپ کا یہ خیال بھی صحیح نہیں ہے کہ ملائکہ کے لیے ہمیشہ نزول یا اس مادے کے دوسرے مشتقات ہی استعمال ہو سکتے ہیں۔ فرشتوں کے لیے جَاءَ اور جَاءَتْ کے الفاظ بھی استعمال ہوئے ہیں اور اُرْسِلَ کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔ اس لیے آپ یہ خواہ مخواہ کا غلط ادعا کر رہے ہیں اور اس سے جو بات آپ ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ ثابت نہیں ہوتی اور اس کا خلاف کتاب و سنت کی متعدد نصوص سے ثابت ہے۔

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۸۱ء)

بہتانِ زنا (قذف)

قذف اور حدِ قذف کے موضوع پر اپنی طرف سے کچھ عرض کرنے سے پیشتر میں متعلقہ صدارتی حکم کا خلاصہ پیش کر دینا مناسب سمجھتا ہوں جو اس جرم سے متعلق ۱۲ ربیع الاول ۱۳۹۹ھ مطابق ۱۰ فروری ۱۹۷۹ء کو پورے پاکستان میں نافذ ہوا ہے۔ اس آرڈی ننس کی رو سے جو بالغ شخص بھی تقریر و تحریر یا طباعت و اشاعت کے ذریعے کسی مسلمان پر جھوٹی تہمتِ زنا عائد کرے گا وہ جرم قذف کا مرتکب کہلائے گا۔ کسی وفات یافتہ مسلمان کے خلاف بھی ایسی تہمت اگر اس کے خاندان یا قریبی اعزہ کے لیے دل آزاری کا باعث ہو تو یہ بھی حدِ قذف کی مستوجب ہو گی۔ اگر الزام عائد کرنے والا اپنے حق میں چار گواہوں کی سچی گواہی عدالت میں پیش نہ کر سکے تو اس پر اسی کوڑوں کی حدِ قذف جاری ہو گی اور اس کی شہادت آئندہ کبھی قابلِ قبول نہ ہو گی۔ کسی مسلمان کو غیر صحیح نسب یا ولد الحرام کہنا بھی تہمتِ زنا کے مترادف ہو گا۔

الزام عائد کرنے والا اگر خود عدالت میں اقرار کر لے کہ اُس نے الزامِ زنا عائد کیا ہے یا عدالت کے سامنے وہ کسی مسلمان پر ایسا الزام عائد کرے یا دو درست باز اور کبائر سے مجتنب مسلمان بالغ مرد عدالت میں اس بات کی شہادت دیں کہ قاذف نے ایسا الزام عائد کیا ہے اور قاذف اپنے الزام کی تصدیق میں چار عادل گواہ پیش نہ کر سکے تو خود اس کے خلاف جرمِ قذف ثابت ہو گا۔ اگر ملزم غیر مسلم ہو تو اس کے خلاف گواہ غیر مسلم بھی ہو سکتے ہیں۔

قاذف کے خلاف قذف کا دعویٰ وہ شخص یا اُس کا وکیل کر سکتا ہے جس پہ الزام زنا عائد کیا گیا ہو، اگر وہ شخص زندہ نہ ہو تو اُس کے والدین یا اولاد استغاثہ دائر کر سکتے ہیں۔ اگر والدین اولاد کے خلاف الزام زنا عائد کریں تو اُن پہ قذف کی حد جاری نہ ہوگی۔

خاوند اگر بیوی پہ تہمتِ زنا عائد کرے، تو اس صورت میں گواہوں کی فراہمی کے بجائے قرآن مجید نے لِعان کا طریقہ مقرر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عورت اس الزام کی صحت سے انکار کرے تو خاوند عدالت کے سامنے چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر یہ کہے گا کہ میں اپنی بیوی مسمات فلاں بنتِ فلاں کے خلاف الزامِ زنا میں سچا ہوں اور پانچویں مرتبہ کہے گا کہ اگر میں اپنی بیوی پہ اس الزام لگانے میں جھوٹا ہوں تو مجھ پہ اللہ کی لعنت ہو۔ بیوی اگر مواخذہ سے بچنا چاہے تو وہ اس الزام کے جواب میں چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر کہے گی کہ میرا خاوند اس الزامِ زنا میں جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ کہے گی کہ اگر وہ اس الزام میں سچّا ہے تو مجھ پہ اللہ کا غضب ہو۔ قاضیِ عدالت ایسی صورت میں زوجین کے مابین تفریقِ نکاح کا حکم دے گا اور اس فیصلے کے خلاف کوئی اپیل نہ ہوگی۔ اگر خاوند یا بیوی اس طرح قسم کھانے سے انکار کرے تو خاوند اس وقت تک قید میں رہے گا جب تک کہ وہ قسمیں نہ کھائے اور بیوی اس وقت تک قید میں رہے گی جب تک کہ وہ جوابی قسمیں نہ کھائے یا خاوند کے الزام کو صحیح تسلیم نہ کرے۔ اگر وہ الزامِ زنا کو صحیح تسلیم کرلے گی تو اس پہ حدِّ زنا جاری ہوگی، یعنی اُسے سنگسار کیا جائے گا۔

حدِّ قذف اور لعان کے مقدمات اور اپیل کی سماعت میں قاضی، یعنی جج کا

مسلمان ہونا ضروری ہوگا۔ آرڈی ننس کی آخری دفعہ یہ ہے کہ اس آرڈی ننس کا اطلاق ان مقدمات پر نہیں ہوگا جو اس کی تاریخ تنفیذ سے پہلے عدالتوں میں دائر ہیں اور نہ ان جرائم پر اس کا اطلاق ہوگا جو اس تاریخ سے پہلے صادر ہو چکے ہیں۔

یہ تھا قذف سے متعلق صدارتی حکم کا ضروری خلاصہ۔ اب میں آخر میں مختصراً چند ایسے امور کی نشاندہی کروں گا جو میری دانست کے مطابق اس آرڈی ننس میں قابلِ توضیح و اضافہ ہیں؛

اسلام کے قانونِ شہادت کی رو سے شہادت کا رکنِ لازم یہ ہے کہ گواہ یہ کہے کہ میں اللہ کی قسم کھا کر اس بات کی شہادت یا گواہی دیتا ہوں۔ لعان کے وقت بھی فریقین کے لیے ضروری ہے کہ وہ قسم کے ساتھ شہادت دیتا ہوں یا گواہی دیتا ہوں کے الفاظ ادا کریں۔ قرآن مجید، سورۂ نور میں لعان کا قانون بیان کرتے وقت شہادت باللہ کے الفاظ دونوں مرتبہ وارد ہیں اور فقہاء نے بھی یہ تصریح فرمائی ہے کہ لعان میں لفظِ شہادت شرط ہے۔ اگر مرد یا عورت نے فقط یہ کہا کہ میں خدا کی قسم کھاتا ہوں کہ میں سچا ہوں یا سچی ہوں تو اس سے لعان واقع نہیں ہوتا۔ اس کے لیے شہادت یا گواہی کا لفظ کہنا بھی لازم ہے۔ موجودہ عدالتی نظام میں فریقینِ مقدمہ سے یا گواہوں سے بیان یا گواہی لینے کے لیے متعین الفاظ پر مشتمل کوئی فارمولا یا ضابطہ لازماً مقرر نہیں ہے۔ گواہ سے بالعموم یہ کہلوایا جاتا ہے کہ میں ایمان سے سچ کہوں گا۔ بعض گواہ اللہ کی قسم یا قرآن کی قسم کھاتے ہیں یا کہتے ہیں کہ میں اللہ کو حاضر و ناظر جان کر کہتا ہوں۔ یہ مختلف طریقے چونکہ عرفِ عام میں مروّج ہو چکے ہیں، اس لیے ان کے ساتھ دی گئی گواہی یا بیان قابلِ قبول ہو سکتا ہے، لیکن اب

چونکہ ہمارے ہاں اللہ کے فضل سے اسلامی قوانین و احکام کے عملی نفاذ کا آغاز ہو چکا ہے، اس لیے یہ ضروری ہے کہ شہادت کے الفاظ قانونی طور پر متعین کر دیئے جائیں اور میرے نزدیک وہ یہ ہیں کہ جس شخص کی شہادت مطلوب ہو، وہ یہ کہے میں اللہ کی قسم کھا کر شہادت یا گواہی دیتا ہوں . . . . لعان کے وقت بھی فریقین کو اپنا بیان انہی الفاظ سے شروع کرنا چاہیئے۔

۲۔ آرڈی ننس کی دفعہ ۶ میں الزام قذف سے براءت و استثناء کی جو صورتیں مذکور ہیں، ان میں ایک مستثنیٰ صورت یہ ہے کہ اگر نیک نیتی سے کسی شخص کے خلاف الزام زنا کسی ایسے دوسرے شخص یا اشخاص تک پہنچایا جائے جنہیں پہلے شخص پر اس الزام زنا کے بارے میں قانونی استحقاق اور بالادستی حاصل ہو تو اس کا شمار قذف میں نہ ہوگا۔ اس استثناء کی حکمت و مصلحت سمجھ میں نہیں آسکی اور میرے نزدیک یہ غیر مناسب اور قابلِ حذف ہے۔ اس کی عبارت کا پورا چربہ در اصل ازالۂ حیثیتِ عرفی (Defamation) کے اس قانون سے مستعار لیا گیا ہے جو تعزیراتِ پاکستان کی دفعہ ۴۹۹ کے تحت مستثنیاتِ ہشتم کے تحت درج ہے۔ تعزیراتِ پاکستان میں اس کے تحت جو توضیحی مثال درج ہے، لگ سے اس آرڈی ننس میں درج نہیں کیا گیا۔ وہ مثال درج ذیل ہے:

"اے" نے نیک نیتی کے ساتھ "زیڈ" کے خلاف مجسٹریٹ کے سامنے الزام لگایا یا "اے" نے نیک نیتی سے "زیڈ ملازم" کے چال چلن کے خلاف "زیڈ" کے آقا سے شکایت کی یا "اے" نے نیک نیتی سے "زیڈ" کے چال چلن کے خلاف "زیڈ" کے والد سے

شکایت کی، تو (ان صورتوں میں) " اے " کے خلاف ازالۂ حیثیت عرفی کا دعویٰ دائر نہیں ہو گا "۔

اس ضمن میں پہلی بات تو یہ ہے کہ ازالۂ حیثیت عرفی کی عام شکایت اور الزام زنا میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا اور ایک کی رعایت کو دوسری پر ہر لحاظ سے منطبق کرنا صحیح نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ آرڈی ننس کی شق مذکورہ کو تعزیرات پاکستان والی شق کے مماثل قرار دے کر اگر کوئی شخص اس تعزیرات پاکستان کی توضیحی مثال سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرے گا، تو یہ بات صحیح نہ ہو گی۔ کسی عدالت میں الزام زنا کا ذکر تو عین جرم قذف ہے جس کی صراحت آرڈی ننس ہی میں مذکور ہے، اور جہاں تک باپ کے سامنے اولاد یا مالک و آقا کے سامنے ملازم کے الزام زنا کا ذکر ہے، اگر باپ یا مالک اسے عدالت کے سامنے لانا مناسب نہ سمجھے تو بات دوسری ہے، لیکن اگر باپ یا بیٹا یا ملازم خود الزام عائد کرنے والے کے خلاف قذف کا استغاثہ دائر کر دے تب تو اسلامی قانون کی رو سے الزام عائد کرنے والے کی پیٹھ حدِ قذف سے ہرگز بچ نہیں سکے گی، جب تک کہ وہ چار عادل گواہ پیش نہ کرے۔ اس وقت الزام دہندہ محض یہ عذر پیش کر کے نہیں بری ہو سکتا کہ میں نے نیک نیتی سے اس الزام کا ذکر محض متعلقہ استحقاق رکھنے والے شخص Authorised Preson سے کیا تھا۔ اس لحاظ سے میں اس تحفظ و استثناء کو اسلامی شریعت کی روشنی میں غیر واجب و ناجائز خیال کرتا ہوں۔

۴۔ اسی آرڈی ننس کی دفعہ ۶ شق (ج) میں یہ کہا گیا ہے کہ جو شخص کسی پر الزام زنا عائد کرے، اُس کے ثبوت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ وہ دو عادل اور کبائر سے مجتنب مسلمان بالغ مرد بطور شاہد عدالت میں پیش کرے، لیکن دفعہ ۳ میں الزام قذف میں ماخوذ ہونے کی جو صورتیں بیان ہوئی ہیں اُن کی (۹) میں کہا گیا ہے کہ مدعی کسی شخص کے خلاف عدالت میں الزام زنا عائد کرے، مگر اپنی تائید میں چار گواہ نہ پیش کر سکے۔ یہاں صرف (Four Witnesses) کے الفاظ ہیں، مگر گواہوں کی کوئی صفت مذکور نہیں ہے۔ مناسب یہ ہے کہ اُن کے ساتھ بھی ان صفات کا اضافہ کیا جائے جو الزام زنا کے ثبوت کے لیے دفعہ ۶ میں مذکور ہیں یعنی

Turthful Person who Abstains From Major Sins

شاہدین عدالت کا ذو عدل یا عادل ہونا اسلامی نظام قضا کا بنیادی اصول ہے جو قرآن و سنت سے ثابت ہے اور فقہاء نے بالخصوص حدود و قصاص اور جنایات یعنی فوجداری معاملات میں اسے لازم قرار دیا ہے۔ اس لیے اگرچہ آرڈی ننس کے عام سیاق و سباق کی رو سے یہاں ان صفات کے غیر مذکور ہونے سے ان کا غیر ضروری ہونا ثابت نہیں ہوتا، تاہم اشتباہ و التباس کو رفع کرنے کی خاطر ان کا ذکر صراحت کے ساتھ ہو جانا بہتر ہے۔

جانوروں کی حلت و حرمت

سوال: براہ کرم قرآن مجید اور احادیث کی روشنی میں کچھ ایسے اصول وضوابط تبلائیں جن کی مدد سے جانوروں، بالخصوص پرندوں کے حلال یا حرام ہونے کے متعلق کسی نتیجے پر پہنچا جا سکتا ہے، نیز اس ضمن میں یہ بھی ارشاد فرمائیں کہ بگلا، کوئل اور پیلی چونچ اور پیلے پنجے والی مینا (جسے پنجابی میں شارک کہتے ہیں) حلال ہیں یا حرام؟

جواب: قرآن مجید اور احادیث صحیحہ میں بعض جانوروں کی حرمت و حلت کے بارے میں صراحت موجود ہے، نیز ایسے قواعد وضوابط بھی بیان فرما دیے گئے ہیں جن کی روشنی میں بقیہ جانداروں کو حلال یا حرام قرار دیا جا سکتا ہے۔ قرآنِ مجید میں مُردہ جانور اور خنزیر کے حرام ہونے کی تصریح ہے اور حلال جانوروں کے لیے ایک اصول بیان فرمایا گیا ہے:

أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ (المائدہ آیت ۱)

(تمہارے لیے مویشی قسم کے چرنے والے جانور حلال کیے گئے ہیں)

اِس آیت میں مویشی یا اُن سے ملتے جُلتے چرندے حلال کیے گئے ہیں اور جو جانور درندہ اور گوشت خور ہوں، جو عادتاً گوشت کھانے کے لیے اپنے شکار کو مجروح و مقتول بنا کر اور چیر پھاڑ کر کھائیں، وہ اس تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں۔ صاحب تفہیم نے اس آیت کی جو جامع تفسیر فرمائی ہے وہ درج ذیل

ہے:

"انعام" (مویشی) کا لفظ عربی زبان میں اونٹ، گائے، بھیڑ اور بکری پر بولا جاتا ہے اور بہیمہ کا اطلاق ہر چرنے والے چوپائے پر ہوتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہوتا کہ انعام تمہارے لیے حلال کیے گئے، تو اس سے صرف وہی چار جانور حلال ہوتے جنہیں عربی میں انعام کہتے ہیں، لیکن حکم ان الفاظ میں دیا گیا ہے کہ "مویشی کی قسم کے چرند چوپائے تم پر حلال کیے گئے" : اس سے حکم وسیع ہو جاتا ہے اور وہ سب چرند جانور اس کے دائرے میں آجاتے ہیں جو مویشی کی نوعیت کے ہوں، یعنی جو کچلیاں نہ رکھتے ہوں۔ حیوانی غذا کے بجائے نباتاتی غذا کھاتے ہوں اور دوسری حیوانی خصوصیات میں انعام عرب سے مماثلت رکھتے ہوں۔ نیز اس سے یہ بات بھی مترشح ہوتی ہے کہ وہ چوپائے جو مویشیوں کے برعکس کچلیاں رکھتے ہوں اور دوسرے جانوروں کو مار کر کھاتے ہوں، حلال نہیں ہیں۔ اس اشارے کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح کر کے حدیث میں صاف حکم دے دیا کہ درندے حرام ہیں۔ اسی طرح حضورؐ نے اُن پرندوں کو بھی حرام قرار دیا جن کے خاص طرح کے پنجے ہوتے ہیں اور جو دوسرے جانوروں کا شکار کر کے کھاتے ہیں یا مُردار خور ہوتے ہیں ـــــ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ:

نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن کل ذی ناب من السباع وکل ذی مخلب من الطیر

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام کچلیوں والے درندوں اور مُڑے ہوئے پنجوں سے شکار کرنے والے تمام پرندوں کو کھانے سے

منع فرمایا ہے)

دوسرے متعدد صحابہ سے بھی اس کی تائید میں روایات منقول ہیں۔

فقہائے حنفیہ نے قرآن و حدیث کے اس اصول کو منطبق کرتے ہوئے جن حیوانات کو درندہ شمار کرتے ہوئے اُن کی حرمت کا فتویٰ دیا ہے اُن میں قابلِ ذکر یہ ہیں، شیر، بھیڑیا، چیتا، تیندوا، لومڑی، بلی، کُتا، ریچھ، گیدڑ اور گلہری ـــ پالتو گدھے، کُتے اور بلی کی حرمت اور خرگوش کی حلّت کا ذکر احادیث میں بھی موجود ہے۔ ہاتھی احناف کے نزدیک حرام ہے۔

مسلکِ حنفی کے عام فتوے کے مطابق باز، شکرہ، گِدھ، شاہین، چیل حرام پرندوں میں شامل ہیں، بگلا، طوطا، مینا (شارک)، فاختہ، تیتر، چڑیا، ابابیل، نیل کنٹھ، ہُدہُد، بُلبل، چنڈول، بیا، حنفیہ کے نزدیک حلال ہیں کیونکہ یہ عادتاً شکاری اور گوشت خور نہیں۔ نہ پنجوں سے جانور پر جھپٹتے اور اُسے چیرتے پھاڑتے ہیں۔ کوئل کی (جسے عربی، فارسی میں غالباً ہزار کہتے ہیں) حلّت و حرمت کے متعلق کوئی تصریح کتابوں میں نہیں مل سکی، مگر میں سمجھتا ہوں کہ یہ بھی بُلبل کی مانند ایک غیر شکاری پرندہ ہے اور اُسے حلال ہونا چاہیئے۔

کوّے کی حرمت و حلّت کے معاملے میں بعض احناف نے اس کی اقسام بیان کرتے ہوئے بعض کو حلال اور بعض کو حرام قرار دیا ہے۔ قریب کے زمانے میں بھی یہ بحث تازہ ہوئی ہے اور بعض لوگوں نے مجمع عام میں عام دیسی کوّا پکا کر کھانے کا عملی مظاہرہ کیا ہے، لیکن میرے نزدیک ہر قسم کا کوّا حرام ہے۔ بخاری، مسلم و دیگر صحاح میں ارشادِ نبوی وارد ہے کہ "پانچ قسم کے جانور موذی و نامراد (فاسق) ہیں

جنہیں حرم کے اندر اور باہر ہر جگہ قتل کیا جائے ؛۔ کوا، چیل، بچھو، چوہا اور کٹکھنا کُتا۔ حلال جانور کو اس طرح بے دریغ مارنے کا حکم کیسے ہو سکتا ہے۔ اس میں قیل و قال کی گنجائش کیا ہے ؟ سرزمینِ عرب میں ہمارے ملک کی طرح کا کوا عام پایا جاتا ہے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام سے اُسے کھائے جانے یا حلال قرار دیے جانے کا کوئی ذکر احادیث و آثار میں نہیں ملتا۔

بحری جانور کی حلت قرآن مجید میں اصولی طور پہ بیان فرمادی گئی ہے، چنانچہ سورۂ مائدہ (آیت ۹۶) میں فرمایا گیا :

اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهٗ مَتَاعًا لَّكُمْ ۔

(تمہارے لیے سمندر کا شکار اور اُس کا کھانا حلال کر دیا گیا)

اگرچہ اس حکم کا تعلق اولاً حالتِ احرام سے ہے، لیکن ظاہر ہے کہ جس جانور کا شکار کرنا اور اُسے کھانا حالتِ احرام میں بھی جائز اور حلال ہے (جب کہ خشکی کا شکار اس حالت میں حرام ہے)۔ وہ دریائی اور آبی جانور مطلقاً حلال ہو گا، البتہ یہاں یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے کہ اس سے مراد کونسا جانور ہے۔ صید البحر کا اطلاق مچھلی پر تو یقیناً ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس کے بغیر ذبح حلال ہونے کی تصریح کی ہے؛ چنانچہ سریہ الخبط کا مشہور واقعہ ہے کہ اس میں صحابہ کرام کو سمندر کی امواج میں وہیل مچھلی (عنبر) ملی جس کا گوشت اُنہوں نے کھایا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا اور آپؐ نے بھی اُسے تناول فرمایا، لیکن دوسرے جانوروں کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

حنفی مسلک کے مطابق آبی جانوروں میں صرف مچھلی یا پھر فقط وہ جانور حلال ہے جو مچھلی سے کلی مشابہت رکھتا ہو اور اُسی کی طرح پانی میں تیرتا ہو۔ اس کے حق

میں احناف کے دلائل یہ ہیں کہ قرآن مجید میں طیبات کو حلال اور خبائث کو حرام کیا گیا ہے اور مچھلی کے ماسوا دوسرے پانی کے جانور ایسے ہیں جن سے انسانی طبائع نفرت کرتی ہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے اس امر کا ثبوت نہیں ملتا کہ انہوں نے ایسے جانور کھائے ہوں، نیز ابوداؤد اور نسائی میں حضرت عبدالرحمٰن ابن عثمان سے مروی ہے کہ ایک طبیب کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مینڈک مار کر دوا تیار کرنے سے منع فرمایا حالانکہ یہ آبی جانور ہے۔ جو مچھلی پانی کے اندر خود ہی مرکر اوپر تیرنے لگے اسے کھانا بھی حنفیہ کے نزدیک مکروہِ تحریمی ہے، بالخصوص جبکہ وہ مچھلی مردہ الٹی تیر رہی ہو، البتہ کوئی مچھلی نہر یا دریا وغیرہ سے زندہ پکڑ کر کسی تنگ حوض یا برتن کے پانی میں ڈالی جائے اور وہاں مر جائے، وہ بلا کراہت حلال ہے۔ کیکڑہ (سرطان) مینڈک، مگرمچھ نہنگ) کو احناف حرام شمار کرتے ہیں۔

جہاں تک زمین پر رینگنے والے جانوروں اور حشرات الارض کا تعلق ہے انہیں بھی حنفیہ خبائث قرار دے کر حرام سمجھتے ہیں؛ چنانچہ سانپ، گرگٹ، چھپکلی کچھوا ان کے نزدیک حلال نہیں۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۸ء)

قربانی کی کھالوں کا مصرف

سوال: میں قربانی کی کھال کے بارے میں اسلامی احکام معلوم کرنا چاہتا ہوں۔ بعض علماءِ کرام یہ کہتے ہیں کہ قربانی کی کھال کسی محتاج یا مسکین کو دینی چاہیے یا ایسی انجمن یا ادارے کے سپرد کرنی چاہیئے جو اسے غریب طلبہ و یتامیٰ پر خرچ کرے۔ ان علماء کے نزدیک کھال جب بک جائے تو وہ زکوٰۃ کے حکم میں داخل ہو جاتی ہے اور اُسے اُنہی شرائط کے ساتھ انہی مدات میں صرف کیا جا سکتا ہے جو زکوٰۃ کے لیے مقرر ہیں۔ ہر طرح کے فلاح و بہبود اور رفاہی کاموں میں اس رقم کو خرچ کرنا جائز نہیں ہے۔

یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ جو لوگ قربانی کرنے کے بعد بلا امتیاز ہر فرد کو اٹھا کر اپنی قربانی کی کھال دے دیتے ہیں اور یہ نہیں دیکھتے اور سوچتے کہ اُسے کس مصرف میں استعمال کیا جائے گا، اُن کی قربانی نہیں ہوتی۔ میں تو یہ سمجھا تھا کہ از روئے حدیث قربانی کرنے والے پر صرف یہ پابندی ہے کہ وہ خود کھال نہ بیچ کھائے، بلکہ اُسے کسی خیراتی اور خدمتِ خلق کے کام میں کسی دوسرے کے سپرد کر دے۔ اس کے بعد قربانی کرنے والے کی ذمہ داری ختم ہے اور دوسرا شخص بھی اگر کسی کارِ خیر میں صرف کر دے تو وہ بھی بری الذمہ ہے؛ تاہم اس مسئلے کی وضاحت

کرے اگر مطمئن کر دیا جائے تو بہتر ہے تاکہ کسی کے ذہن میں کوئی اشکال پیدا نہ ہونے پائے۔

جواب : جو قربانی حج کے موقع پہ حاجی کرتے ہیں اور جو قربانی عید الاضحیٰ کے موقع پہ دنیا بھر کے مسلمان کرتے ہیں، دونوں کی کھال اور گوشت کے احکام یکساں ہیں۔ قربانی کی کھال کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے :

استمتعوا بجلودها ولا تبیعوها۔

(ان کی کھالوں سے فائدہ اٹھاؤ اور انہیں فروخت نہ کرو)

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آنحضورؐ نے مجھے حکم دیا :

لا اُعطی فی جزارتها شیئًا منها۔

(میں قربانی کی اُجرت میں قصائی کو گوشت اور کھال میں سے کچھ نہ دوں گا)

ان احکام کا مدعا جو واضح طور پہ معلوم ہو رہا ہے وہ یہ ہے کہ قربانی کرنے والا قربانی کی کھال یا گوشت کو بیچ کر اُس کی قیمت سے خود فائدہ نہ اٹھائے اور نہ کھال اور گوشت کو قصائی کی اُجرت میں دے۔ کھال کو کھال کی شکل میں رکھ کر اور اُسے دباغت دے کر قربانی کرنے والا اُسے خود اپنے استعمال میں لا سکتا ہے، چاہے تو کسی دوست کو ہدیہ دے سکتا ہے، اور چاہے تو اسے صدقہ کر سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ان ارشادات کا مطلب یہ ہے کہ اگر قربانی کرنے والا کھال کو بیچ کر اُس کی قیمت سے ذاتی فائدہ نہ اٹھائے تو اس کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ چاہے تو کھال کو بجنسہٖ اپنے استعمال میں لائے، یا کسی فقیر یا مسکین کے سپرد کر دے یا کسی غنی کو عطیہ یا بلا قیمت تحفے کی حیثیت سے دے دے۔

تینوں صورتیں شرعاً جائز ہیں۔ اس میں ائمہ وفقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔
یہاں البتہ یہ مزید سوال پیدا ہوتا ہے کہ قربانی دینے والا اگر کھال بیچ دے تو اُس کی قیمت کا مصرف کیا ہوگا، نیز قربانی کرنے والا اگر کھال کسی مستطیع فرد کو بطور ہدیہ دے اور وہ مستطیع اُسے فروخت کرے تو وہ اُسے کہاں خرچ کرے گا؟ یہ بات تو واضح ہے کہ دونوں صورتوں میں فروخت کنندہ کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ قیمتِ فروخت کو اپنے مصرف میں لائے، بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ اس رقم کو بطور صدقہ دے دے، لیکن یہ بات قابلِ غور ہے کہ اس صدقے پر صدقۂ واجبہ کا اطلاق ہوگا یا صدقۂ نافلہ کا؟ اگر اُسے زکوٰۃ کی طرح صدقۂ واجبہ شمار کیا جائے، تو پھر اس کا مصرف وہی ہوگا جو زکوٰۃ کا ہے اور صدقۂ نافلہ قرار دیے جانے کی صورت میں اُسے ہر کارِ خیر میں صرف کرنا درست ہوگا اور اس سے فقراء کے علاوہ اغنیاء بھی بعض صورتوں میں مستفید ہو سکیں گے۔
متأخرین فقہائے حنفیہ کے قول کے مطابق چرم ہائے قربانی کی قیمتِ فروخت کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے۔ میں نے اپنی حد تک اس مسئلے میں بہت غور و تأمل کیا ہے کہ اس استنباط کا ماخذ کتاب و سنت میں کیا ہو سکتا ہے اور حنفی فقہ کی کتابوں میں تلاش کرنے کی کوشش بھی کی ہے کہ شاید اس جزئیے کے حق میں کوئی استدلال مذکور ہو، مگر مجھے اب تک ایسی کوئی مضبوط دلیل نہیں مل سکی۔ قربانی اگرچہ حضراتِ احناف کی اصطلاح کے مطابق واجب ہے، لیکن قربانی کے گوشت اور کھال سے متعلق جو احکام شارع نے دیئے ہیں، اُن کی کوئی مماثلت زکوٰۃ وعشر کے احکام سے نہیں ہے۔ گوشت اور کھال سے قربانی کرنے

والا خود بھی مستفید ہو سکتا ہے لیکن زکوٰۃ کے مال سے ایسا استفادہ ناجائز ہے۔
لاتبیعوھا میں ثمنِ جلود سے عدمِ انتفاع کا جو حکم مستنبط ہوتا ہے، اُس کا مقصود اس طرح پورا ہو جاتا ہے کہ قیمت کو کسی بھی نیکی یا بھلائی کے کام یا خیراتی کام میں خرچ کر دیا جائے اور بیچنے والا اُس سے ذاتی فائدہ حاصل نہ کرے۔
اگرچہ ہم قربانی کی قیمت کو زکوٰۃ کے مانند قرار دیا جائے، تو اس قیمت کی تحصیل اور مدّاتِ زکوٰۃ میں اس کی تقسیم کو بھی اسلامی حکومت کی ذمہ داری ٹھہرانا پڑے گا اور یہ ایک ایسی جدّت اور بدعت ہو گی جس کی تائید میں کوئی قولی یا عملی مثال سنتِ نبوی یا خلافتِ راشدہ میں نہیں مل سکے گی۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ فقہائے حنفیہ نے کھال بیچ کر اس سے استفادہ کی ممانعت کو علی الاطلاق نہیں مانا، بلکہ اس میں تخصیص کر کے بعض صورتوں میں جواز پیدا کیا ہے جو بالکل صحیح قیاس و استحسان پر مبنی ہے؛ چنانچہ مبسوط للسرخسی جلد ۱۲ میں فرمایا ہے:

لا بأس بان یشتری بجلد الاضحیۃ متاعاً للبیت۔
(کوئی مضائقہ نہیں کہ قربانی کرنے والا قربانی کی کھال سے گھر کا سامان خرید لے)۔

پھر اس کی مزید تفصیل یہ بیان کی ہے کہ سامان ایسا ہونا چاہیے جو پائدار اور باقی رہنے والا ہو، مثلاً چھلنی یا کوئی تھیلا وغیرہ ہو، اور جو شے فوری طور پر استعمال میں آ کر ختم ہو جانے والی ہو، مثلاً نمک، سرکہ وغیرہ، ایسی چیز کھال کے عوض میں نہ خریدی جائے۔ کھال بیچ کر اگر نقد قیمت لی جائے، تو اُس کے متعلق بھی امام سرخسیؒ صرف یہ فرماتے ہیں: تصدق بثمنہ (اس کی قیمت صدقہ میں دے دی جائے)

اس کا مطلب یہی ہے کہ اُنہوں نے صدقے کو عام اور وسیع معنوں میں رکھا ہے جس کا اطلاق صدقۂ واجبہ اور صدقۂ غیر واجبہ دونوں پر ہو سکتا ہے اور جس کا مصارفِ زکوٰۃ میں صرف کیا جانا اُن کے نزدیک لازم نہیں ہے۔ بس اتنا کافی ہے کہ اُس قیمت کو اللہ کی راہ میں اور اُس کے بندوں کی فلاح و بہبود میں خرچ کیا جائے۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۶۸ء)

مُردار کی کھال کے بارے میں شرعی حکم

اس سے پہلے ایک صاحب نے مُردار کی کھال کے استعمال اور اُس کی فروخت کے متعلق سوال کیا تھا اور اس کا مختصر جواب دے دیا گیا تھا، مگر اس سے اُن کی تشفی نہ ہوئی اور اُنہوں نے زیادہ تفصیل کے ساتھ اپنا سوال دُہرایا جو حسبِ ذیل ہے:

"میں نے مُردار کے چمڑے سے متعلق دریافت کیا تھا کہ اسے دباغت سے پہلے فروخت یا استعمال کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ آپ نے مختصر جواب دیا کہ یہ فعل جائز ہے، کیونکہ ہر شخص کے لیے دباغت ممکن نہیں اور دباغت سے پہلے اُس کی خرید و فروخت ممنوع ہو تو دباغت سے اُسے پاک کر کے استعمال کرنا ہر انسان کے بس میں نہ رہے گا، حالانکہ شریعت نے مدبوغ چمڑے کو پاک قرار دیا ہے۔"

لیکن مجھے افسوس ہے کہ جِلدِ مَیتہ کی فروخت کے بارے میں میری کچھ

تشفی نہیں ہو سکی۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ آپ نے نہایت ہی مختصر جواب دیا ہے اور اس کے ساتھ کوئی بھی دلیل اور سند بیان نہیں فرمائی۔ اور دوسری یہ کہ تحقیق کے دوران میں نے شوکانی رحمۃ اللہ علیہ کا اس کے متعلق جو تبصرہ پڑھا ہے اُس نے آپ کے جواب سے مجھے اور بھی غیر مطمئن بنا دیا ہے۔ اُنہوں نے درج ذیل حدیث لکھی ہے:

عن جابر انه سمع رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و سلم یقول ان اللّٰه حرّم بیع الخمر و المیتة والخنزیر والاصنام۔ فقیل یا رسول اللّٰه ارأیت شحوم المیتة فانه یطلی بها السفن و یدھن بھا الجلود و یستصبح بھا الناس۔ فقال لا، ھو حرام۔ ثم قال رسول اللّٰه عند ذلک قاتل اللّٰه الیھود ان اللّٰه لما حرم شحومھا جملوہ ثم باعوہ فاکلوا ثمنه۔ (رواہ الجماعۃ)

(حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے روایت ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ اللہ تعالیٰ نے شراب، مُردار، خنزیر اور بتوں کی خرید و فروخت کو حرام کر دیا ہے۔ عرض کیا گیا: یا رسول اللہ مُردار کی چربی کے متعلق آپؐ کا کیا ارشاد ہے؟ اس سے کشتیاں اور چمڑے روغن کیے جاتے ہیں اور لوگ اُس سے چراغ بھی جلاتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا: نہیں، یہ حرام ہے۔ پھر آنحضورؐ نے فرمایا: اللہ یہود کو غارت کرے۔ اللہ نے جب اُن کی چربیاں حرام کیں تو اُنہوں

نے اسے پگھلایا، پھر اُسے بیچا اور اُس کی قیمت کو خود صرف کیا)۔

اِس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

...... نقل ابن المنذر ایضا الاجماع علی تحریم بیع المیتة والظاھر بانه تحریم بیعها بجمیع اجزائها ویستثنی من ذالك السمك والجراد ومالا تحله الحیاة .... وتحریم الانتفاع یوخذ من دلیل آخر کحدیث لا تنتفعوا من المیتة بشیئ والمعنی لاتظنوا ان ھذه مقتضیة لجواز بیع المیتة فان بیعها حرام۔ فیه دلیل علی ابطال الحیل والوسائل الی المحرم وان کل ما حرّمه اللہ علی العباد فبیعه حرام لتحریم ثمنه (ملخّصًا۔ نیل الاوطار۔ ج ۵۔ کتاب البیوع)

(ابن مُنذِرؒ نے مُردار کی بیع کے حرام ہونے پہ بھی اجماع نقل کیا ہے اور ظاہر ہے کہ اس تحریم سے مراد مُردار کے تمام اجزاء کی تحریم ہے البتہ مچھلی، ٹڈی اور وہ جزء جس میں زندگی کے آثار نہ ہوں وہ اس سے مُستثنیٰ ہیں اور مُردار کے اجزاء سے فائدہ اٹھانے کی حرمت دوسری دلیل سے ثابت ہے، مثلاً اس حدیث سے کہ مُردار کی کسی چیز سے فائدہ نہ اٹھاؤ، یعنی یہ گمان نہ کرو کہ مُردار کی بیع کا جواز اس سے نکلتا ہے، اس کی بیع حرام ہے۔ اِس سے حرام اشیاء کے استعمال کے طریقوں اور حیلوں کا باطل ہونا ثابت ہوتا ہے اور ہر چیز جو اللہ نے اپنے بندوں

پر حرام کی ہے، اس کی بیع بھی حرام ہے کیونکہ اس کی قیمت حرام ہے۔
(نیل الاوطار ج ۵۔ البیوع)

مجھے اُمید ہے کہ اس موضوع پر تفصیل سے لکھیں گے اور میری نیز عوام کی اُلجھن کو دُور کریں گے۔ جزاکم اللّٰہ خیر الجزاء،

اِس طویل اور مفصل سوال کا جواب درج ذیل ہے :

آپ کے دوسرے خط سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک مُردار کے جملہ اجزائے جسد کا ایک ہی حکم ہے، خواہ وہ گوشت ہو یا کھال ہو یا بال، یا ہڈی، سینگ، کھر وغیرہ ہوں۔ پھر آپ نے ایک ہی حدیث کی روشنی میں مُردار کے سارے اجزاء کو حرام سمجھ لیا ہے۔ میرے نزدیک یہ موقف صحیح نہیں ہے۔ محدثین اور ائمۂ مجتہدین کی اکثریت نے مختلف اجزاء پر ایک ہی حکم کا اطلاق نہیں فرمایا ہے۔ مثلاً آپ صحیح البخاری، کتاب البیوع، باب جلود المیتۃ قبل ان تُدبغ ملاحظہ فرمائیں۔ اس میں حضرت عبداللّٰہ بن عباس رضؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کا گذر ایک مُردہ بکری پر ہوا۔ آپؐ نے فرمایا، تم لوگوں نے اس کی کھال سے کیوں فائدہ نہیں اٹھایا؟ صحابہ کرام نے عرض کیا، یہ تو مُردار ہے۔ آپؐ نے فرمایا اس کا صرف کھانا حرام ہے۔ اس کے بعد چند ابواب چھوڑ کر امام بخاریؒ نے ایک دوسرا باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے: باب بیع المیتۃ والاصنام۔ اس باب کے تحت وہی حدیث مروی ہے جو آپ نے نقل کی ہے اور جس میں مُردار اور اُس کی چربی کی حرمت وارد ہے۔ دونوں حدیثوں کے صحیح الاسناد ہونے میں تو شبہ ہی نہیں ہو سکتا، نہ کسی ایک کے ناسخ اور دوسری کے منسوخ ہونے پر کوئی دلیل موجود ہے۔ اس لیے یہ ماننا

ناگزیر ہے کہ مردار کے پورے جسم کی گوشت سمیت قیمت لگاکر اُسے فروخت کرنا تو ممنوع ہے، لیکن چربی اور گوشت کے ماسوا دوسرے اجزا یا کم از اُس کی کھال سے چونکہ استفادہ جائز ہے، اس لیے اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہو گی۔

فتح الباری میں حافظ ابنِ حجرؒ نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے یہی فرمایا ہے کہ اس حدیث اور اس کے عنوان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ نے جوازِ استمتاع سے جوازِ بیع پر استدلال کیا ہے، کیونکہ جس شئے سے انتفاع جائز ہے، اُس کی بیع بھی جائز ہے اور جس سے فائدہ اٹھانا ممنوع ہے اس کی بیع بھی ممنوع ہے۔ حضرت ابن عباسؓ والی احادیث کو امام بخاریؒ دوبارہ کتاب الذبائح میں بھی لائے ہیں۔ ایک کا متن تو وہی ہے جس کا ترجمہ اُوپر آچکا ہے، دوسری میں آنحضورؐ کا قول یوں مروی ہے: اِس بکری والوں کے لیے کیا مضائقہ تھا کہ وہ اس کی کھال سے فائدہ اٹھاتے (ما علیٰ اھلھا لو انتفعوا باھابھا؟)۔ اس مقام کی شرح میں ابنِ حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام زُہریؒ نے مطلقاً مردار کی کھال سے انتفاع کا جواز اخذ کیا ہے، خواہ اسے دباغت دی گئی ہو یا نہیں۔ یہی مسلک امام داؤد ظاہریؒ کا بھی بیان کیا ہے۔ پھر بخاری کتاب الأیمان والنذور میں حضرت ابن عباسؓ نے حضرت سودہؓ سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ ہماری ایک بکری مر گئی تھی تو ہم نے اُس کی کھال کو دباغت دی اور اُسے استعمال کرتے رہے، حتیٰ کہ وہ ایک پرانے مشکیزے کی طرح ہو گئی۔

بخاری، کتاب الذبائح میں حضرت ابن عباسؓ سے جو حدیث مروی ہے اُس کی تشریح کرتے ہوئے عمدۃ القاری میں حافظ بدرالدینؒ عینی فرماتے ہیں کہ جمہور فقہاءُ اور ائمۂ فتویٰ نے اس حدیث کی رُو سے جلدِ مدبوغ سے انتفاع کو جائز قرار دیا ہے

اور یہی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا قولِ آخر ہے۔ امام احمدؒ کے متعلق امام ترمذیؒ کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں کہ وہ پہلے لاتنتفعوا من المیتۃ بشیئٍ والی روایت کے قائل تھے، لیکن بعد میں اس کی سند میں اضطراب کے باعث اسے ترک کر دیا۔ اِس حدیث کے تحت یہی بات حافظ ابن حجرؒ نے بھی لکھی ہے اور عینیؒ اور ابن حجرؒ دونوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ جن روایات میں مطلق ممانعت مذکور ہے اُن کی سند میں کلام ہے اور احادیثِ صحیحہ سے مُعارض ہونے کے باعث وہ ناقابلِ قبول ہیں۔ اُن میں سے ایک روایت ابنِ علیم کی ہے جن کی صحابیت مختلف فیہ ہے اور اُن کی روایت کا مدار ایک مکتوب پر ہے جس کا درجہ بہرحال سماع کے برابر نہیں ہے۔

صحیح بخاری کے بعد آپ صحیح مسلم کی احادیث کو لیں۔ اس کی کتاب الحیض، باب طہارۃ جلود المیتۃ بالدباغ میں پہلے حضرت ابنِ عباسؓ سے وہی بکری کی کھال والی چار احادیث مروی ہیں اور یہ بھی تصریح ہے کہ وہ بکری میمونہؓ کی ایک خادمہ کی تھی۔ الفاظ کے معمولی اختلاف کے ساتھ باقی مضمون وہی ہے جو بخاری شریف کی احادیث میں مروی ہے۔ اس کے بعد حضرت ابنِ عباسؓ کی متعدد دیگر احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں جو جلدِ مدبوغ کی طہارت پر دلالت کرتی ہیں۔ اُن کے الفاظ یہ ہیں: اذا دُبِغَ الاھاب فقد طھر۔ دباغہٗ طھورہٗ۔ ان ساری روایات پر امام نوویؒ نے مفصّل شرح لکھتے ہوئے سات مذاہب بیان کیے ہیں اور وہ یہ ہیں:

۱۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کتے اور خنزیر کے علاوہ ہر جانور کی جلد دباغت سے پاک ہو جاتی ہے خواہ وہ گیلی ہو جائے یا خشک ہو۔

۲۔ دباغت سے کوئی جلد پاک نہیں ہوتی۔ امام احمدؒ کا زیادہ مشہور مسلک یہی ہے۔

۳ - صرف حلال جانوروں کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے۔ یہ امام اوزاعیؒ اور ابو ثورؒ اور ابن مبارکؒ کا مسلک ہے۔

۴ - خنزیر کے ماسوا ہر جانور کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔

۵ - ہر جانور کا ظاہری، یعنی اوپر کا حصہ دباغت سے خشک حالت میں پاک ہو سکتا ہے۔ یہ امام مالکؒ کا مشہور مسلک ہے۔

۶ - ہر جانور کی کھال دباغت سے پاک ہو سکتی ہے۔ یہ امام داؤد ظاہریؒ کا مسلک ہے۔

۷ - دباغت کے بغیر بھی مردار کی کھال پاک ہے۔ یہ امام زہریؒ کا مسلک ہے۔

صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب تحریم الخمر والمیتة...... کی شرح میں امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نجس اشیاء کا صرف کھانا اور بدن پہ ملنا جائز نہیں، ان سے دوسری طرح کا انتفاع جائز ہے۔

بہر کیف ان احادیث اور ان کی مندرجہ بالا تشریحات سے میرے نزدیک یہ امر بلا شک و شبہ ثابت ہو جاتا ہے کہ امت کی اکثریت کے نزدیک کم از کم حلال جانوروں کی جلد کی خرید و فروخت اور اُس سے استفادہ جائز ہے اور دباغت کے بعد یہ پاک ہو جاتی ہے، خواہ جانور ذبح ہونے کے بجائے طبعی موت مرا ہو۔ عجیب بات ہے کہ امام داؤد ظاہریؒ جنہیں نیل الاوطار کی اسی جلد کے صفحہ ۴۱ پہ لائق اقتداء سلف صالح میں شمار کیا گیا ہے، جلدِ مَیتة کے معاملے میں امام شوکانیؒ نے اُن کے عین برعکس موقف اختیار کیا ہے۔ امام داؤدؒ ہر جانور کی کھال کو ہر حالت میں پاک سمجھتے ہیں

اور امام شوکانیؒ کسی کھال کو کسی حالت میں طاہر قرار نہیں دیتے۔

قاضی شوکانیؒ کا جو مسلک آپ نے نقل کیا ہے مجھے اُس سے اتفاق نہیں ہے، مگر میں اس پر تفصیلی بحث ضروری نہیں سمجھتا، البتہ اُنہوں نے المُنتقیٰ کی جو روایت ابوداؤد اور مسندِ احمد سے نقل کی ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی قوم پر کسی شے کا کھانا حرام کر دیتا ہے، تو اُس کی قیمت بھی حرام کر دیتا ہے، اس کے متعلق میری گذارش صرف یہ ہے کہ میرے ناقص فہم کے مطابق جس طرح بعض دوسری صحیح احادیث سے مُردار کی کھال سے انتفاع کا جواز ملتا ہے، اسی طرح اُن کی بیع و شراء کا بھی جواز ملتا ہے، کیونکہ یہ میرے نزدیک انتفاع ہی کی ایک صورت ہے۔ امام خطابی کا قول ہے جسے دوسرے شارحینِ حدیث نے بھی نقل کیا ہے کہ مردار کا گوشت اپنے پالتو کتے کو کھلایا جاسکتا ہے اور یہ جائز انتفاع کی ایک صورت ہے۔ بعض احادیث میں شکار یا رکھوالی کے لیے کتوں کے رکھنے اور بیچنے کا جواز مذکور ہے حالانکہ اُن کا گوشت نجس و حرام ہے۔ اِسی طرح پالتو گدھا اور خچر حرام ہے، تو کیا اس سے انتفاع اور اس کی خرید و فروخت بھی حرام ہے؟ اگر آپ اور امام شوکانیؒ اس کے بھی قائل ہیں تو میں اس پر بھی یہی اعتراض کر سکتا ہوں کہ یہ بات ویسی ہی ہے جیسا کہ امام شوکانیؒ نے اِسی بحث میں لکھا ہے: المشهور عن مالك طهارة الخنزير۔ یہ کسی معمولہ مسلک کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ امام شوکانیؒ نے مزید یہ بھی لکھا ہے کہ: فلا ينتفع من الميتة بشيءٍ الا ما خصه دليل كالجلد المدبوغ۔ گویا کہ اُن کے نزدیک بھی جِلدِ مدبوغ سے انتفاع دلیل (یعنی حدیث صحیح) کی بنا پر جائز ہے، تو اس کے بعد کیا آپ یہ چاہتے ہیں کہ ہر شخص اپنے جانور کی کھال کو خود ہی دباغت

دے، خود ہی استعمال کرے، یا استعمال نہ کر سکے تو دوسرے کو بلا قیمت دیدے۔ میرے خیال میں یہ ایک ناقابلِ عمل اور غیر حکیمانہ مسلک ہے جو منشائے شریعت کے مطابق نہیں ہے۔

یہ بات بھی خلافِ تحقیق ہے کہ مردار کے سارے اجزاء اور اُن سے انتفاع حرام ہے اور اس پر اجماع ہے۔ اجماع تو کجا، بعض اجزاء کا استعمال حدیث نبویؐ سے ثابت ہے۔ ابوداؤد، باب الانتفاع بالعاج سے معلوم ہوتا ہے کہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ کے لیے ہاتھی کے دانت کے کڑے خریدوائے۔ بخاری میں امام زہریؒ کا قول مدرج ہے کہ میں نے بہت سے اصحابِ سلف ایسے دیکھے جو ہڈی کی کنگھی استعمال کرتے تھے جو ہاتھی یا دوسرے مُردہ جانوروں کی ہوتی تھی۔ اسی طرح بال، سینگ اور کھر وغیرہ اجزاء جن میں دورانِ خون اور آثارِ حیات مفقود ہوتے ہیں اُن کا استعمال بھی جمہور نے جائز رکھا ہے خواہ وہ مردار کے ہوں۔

جہاں تک مُردار کی چربی کا تعلق ہے بلاشبہ یہ ارشادِ نبویؐ کے بموجب نجس و حرام ہے، لیکن کھال کو چربی پر قیاس کرنا بھی میرے نزدیک صحیح نہیں، بالخصوص جب کہ کھال کا حکم الگ حدیث میں بیان فرما دیا گیا۔ حضرت جابرؓ والی حدیث میں صحابہ کرامؓ نے چربی کے متعلق خاص طور پہ دریافت کیا، مگر کھال کے متعلق دریافت نہیں کیا۔ اس لیے اس حدیث سے میری دانست میں کھال کے لیے کوئی حکم نہیں ملتا۔ پھر مردار کی چربی کی جو صورتیں اس حدیث میں بیان ہوئی ہیں وہ سب ایسی ہیں جن میں اس کی چکناہٹ سے جسم یا کپڑوں کے آلودہ ہونے کا قوی امکان ہے۔ ظاہر ہے کہ چراغ میں یا کشتی یا چمڑے پر جب چربی استعمال ہو گی، تو جو ہاتھ یا کپڑا اسے چھوئے گا وہ بھی ناپاک

ہو گا۔ نجس اشیاء کا ضرورۃً ایسا خارجی استعمال جس سے اس طرح کی آلودگی کی صورت پیدا نہ ہونے پائے، میرے گمان کی حد تک وہ اس ممانعت کے تحت نہیں آتی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۷۷ء)

مُردار کی کھال پر مزید بحث

سوال: ترجمان اپریل ۱۹۷۷ء میں آپ کا مضمون مُردار کی کھال کے بارے میں پڑھا۔ اس سے صرف یہ بات واضح ہوئی ہے کہ ایسی کھال کو جب تک دباغت نہ دی جائے، اُس کی طہارت اور فروخت کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ اس لیے احتیاط کا پہلو بہرحال اسی میں ہے کہ غیر مدبوغ کھال کی خرید و فروخت سے اجتناب کیا جائے، تاکہ اختلاف کے دائرے میں قدم نہ پڑنے پائے۔ یہ آپ کو معلوم ہی ہو گا کہ فقہائے حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر مدبوغ جلدِ میتہ سے انتفاع اور اُس کی بیع و شرا جائز نہیں ہے، مثلاً ہدایہ، کتاب البیوع میں ہے: لا (یجوز) بیع جلود المیتۃ قبل ان تُدبغ (دباغت سے قبل مردار کی جلد کی بیع جائز نہیں) لیکن آپ نے حنفیہ کے مسلک کا ذکر ہی نہیں کیا۔ اگر آپ کو اس سے اختلاف ہو، تب بھی اس مسلک کو بالکل نظر انداز کر دینا تو صحیح نہیں ہے

جب کہ ہمارے ہاں اکثریت اسی پہ عامل ہے۔ اگر آپ کو اس سے اختلاف ہو اور آپ کی نظر میں امام بخاریؒ یا امام ابن شہابؒ زہری کا مسلک قوی تر ہو تو آپ اس کو اختیار کر سکتے ہیں۔ ایسے معاملات میں توسّع ممکن ہے، مگر حنفیہ کا مذہب بیان ضرور ہونا چاہیئے، تاکہ جو اس پہ چلنا چاہے وہ غلط فہمی یا ناواقفیت کی بناء پہ اُسے ترک نہ کرے۔

ہاں، احناف کے ہاں بھی اگر فتوے میں تبدیلی واقع ہو چکی ہو یا مختلف اقوال موجود ہوں، تو پھر کوئی اشکال باقی نہیں رہتا، مگر ایسا میرے علم میں نہیں ہے۔ آپ کو یاد ہوگا کہ جون ۱۹۷۴ء کے ترجمان میں آپ نے ایک سوال کے جواب میں تعلیم قرآن اور خدماتِ دینیہ کی اُجرت کے جواز و عدم جواز پہ بحث کر کے اسے جائز قرار دیا تھا، مگر ایک حنفی عالم دین نے اعتراض کرتے ہوئے آپ کو احکام القرآن، جصّاص کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا کہ ایسی اُجرت ناجائز ہے۔ آپ نے اس کے جواب میں بہت سے متاخرین حنفیہ کے اقوال درج کر کے ستمبر ۱۹۷۴ء کے ترجمان میں دوبارہ تفصیل سے واضح کر دیا کہ اب حنفیہ کے ہاں بھی فتویٰ تبدیل ہو چکا ہے، اس لیے کوئی شخص اگر مناسب معاوضہ لینا چاہے تو لے سکتا ہے اور دوسرے ائمہ اسے پہلے ہی سے جائز سمجھتے ہیں۔ ایسی صورت ہو یا جو بھی صورت ہو اگر بہتر خیال کریں تو اس مسئلے پر اس پہلو سے دوبارہ روشنی ڈالیں کہ احناف کا موقف اس مسئلے میں کیا ہے اور اس سے آپ کو کہاں تک اتفاق یا

اختلاف ہے ؟

جواب : مجھے معلوم ہے کہ حنفی فقہاء کا فتویٰ یہی ہے کہ غیر مذبوح جانور کی غیر مدبُوغ کھال کی بیع جائز نہیں ہے۔ ہدایہ کی عبارت اور اس طرح کے دوسرے اقوال سے میں ناواقف نہیں ہوں، نہ میں نے اپنی بحث میں اُنہیں قصداً یا بلا وجہ نظرانداز کیا ہے۔ حنفیہ کے اس فتوے میں کوئی تبدیلی بھی نہیں ہوئی، لیکن فقہائے حنفیہ جب جِلد کی طہارت و نجاست اور اُس کی خرید و فروخت کے مسائل پر بحث کرتے ہیں تو وہ جِلدِ مَیتہ کی بیع اور اُس سے انتفاع کے لیے جس "دباغت" کو شرط قرار دیتے ہیں وہ اُس دباغت سے بالکل مختلف ہے جسے لغوی یا فنی اعتبار سے عملِ دباغت کا نام دیا جاتا ہے اور جو مطبوعہ سوال و جواب میں سائل اور میرے پیشِ نظر تھی۔ لغت کے معروف معنوں میں دباغت کا مطلب یہ ہے کہ پہلے کھال کو سکھایا اور گلنے سڑنے سے بچایا جائے۔ پھر اس کی بُو اور دیگر آلائشوں کو زائل کیا جائے اور کیمیاوی یا نباتاتی اشیاء کی مدد سے اُسے نرم کر کے اور پکا کر اوڑھنی یا پوستین وغیرہ کی شکل میں تبدیل کیا جائے۔ حنفیہ کے نزدیک اس کے بجائے اگر مُردہ جانور کی کھال کو خشک کر کے رطوبت دُور کر دی جائے اور فقط دھوپ یا ہوا میں اُس کو حتی الوسع بُو سے پاک کر لیا جائے، تو طہارت حاصل ہو جاتی ہے اور ایسی کھال کو کام میں لایا اور بیچا جا سکتا ہے۔ حنفی کتب کے ابواب البیوع میں بعض اوقات پوری تفصیل نہیں ملتی کیونکہ اس سے پہلے طہارت و نجاست کے ابواب میں مصنّف بحث کر چکے ہوتے ہیں۔ اس لیے پوری جزئیات کو معلوم کرنے کے لیے دونوں مقامات کا دیکھنا ضروری ہے۔

آپ نے بھی ہدایہ، کتاب البیوع کا حوالہ تو دیدیا ہے، مگر طہارت کے ابواب غالباً نہیں دیکھے، ورنہ کتاب الطہارت، باب الماء الذی یجوز بہ الوضوء کے اواخر میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ما یمنع النتن والفساد فھو دباغ وان کان تشمیسا او تتریباً۔

(جو ترکیب بھی جلد میں بُو کو روک دے اور اُسے گلنے سڑنے نہ دے، بس وہی دباغت ہے، خواہ یہ مقصد دھوپ لگانے سے یا مٹی ڈالنے سے حاصل ہو)۔

کنز الدقائق میں بھی طہارت کے لیے مطلوب دباغت کی یہی تعریف بیان کی گئی ہے۔ مختصر القدوری کی شرح الجوہرۃ النیرہ میں مزید تفصیل یوں ہے:

الدباغ نوعان، حقیقی کالقرظ وقشور الرُّمان واشباہ ذلک وحکمی کالشمس والتراب۔

(دباغت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک حقیقی جو مثل کیکر، ببول، انار وغیرہ کی چھال سے دی جاتی ہے، دوسری حُکمی جو محض دھوپ یا مٹی کی مدد سے ہو)۔

دوسری نوعیت کی حکمی دباغت، جو طہارت کا حکم لگانے کے لیے کافی ہے، اُس کے بارے میں شرح القدوری کے اس مقام پر مزید بیان کیا گیا ہے کہ حکماً مدبوغ کھال اگر دوبارہ پانی سے گیلی ہو جائے، تو بعض کے نزدیک اس میں نجاست عود کر آتی ہے اور بعض کے نزدیک یہ پاک ہی رہتی ہے اور یہ دوسرا

قول زیادہ مشہور ہے۔ دباغت کی یہ دونوں قسمیں شرح وقایہ، منیۃ المصلی کی شرح الکبیر اور دوسری کتابوں میں بھی مذکور ہیں۔ کبیری کی عبارت جو حکمی دباغت سے متعلق ہے، درج ذیل ہے:

یخرج الجلد عن حکم الفساد ویزول النتن عنہ من غیر استعمال شیئ من الادویۃ، اما بالتتریب ای بالقاء التراب علیہ او القائہ فی التراب فیمص رطوباتہ او بالتشمیس ای بالقائہ فی الشمس او بالقائہ فی الریح فیزیل رطوباتہ فھذہ الدباغۃ معتبرۃ ایضاً عندنا۔

(دواؤں کے استعمال کے بغیر بھی کھال گلنے سڑنے سے بچ سکتی ہے اور اُس کی بدبو زائل ہو سکتی ہے، اس طرح کہ اس پہ مٹی ڈال دی جائے یا اُسے مٹی کے اندر ڈال دیا جائے اور اُس کی رطوبتیں جذب ہو جائیں یا دھوپ میں یا ہوا میں ڈال دی جائے جو اس کی رطوبات کو خشک کر دے۔ ہمارے نزدیک یہ دباغت بھی معتبر ہے)

میں نے اپنی سابق بحث میں جس دباغت کا ذکر کیا ہے، اُس سے مراد حقیقی و فنی دباغت ہے، جسے عرفِ عام میں دباغت کہا جاتا ہے، مگر فقہائے حنفیہ کے لیے جو دباغت طہارتِ بیع کے لیے معتبر ہے اُس کی رُو سے مُردہ جانور کی کھال بیچنے سے پہلے اُسے مٹی یا نمک کی مدد سے یا اس کے

بغیر بھی ممکن ہو تو سکھا کر اس کی بُو اُڑا دینی چاہیئے۔ اِس کے بعد اس کی خرید و فروخت بلاتردد جائز ہے۔ جہاں تک حلال: ماکول اللحم مگر غیر مذبوح جانور کی گیلی کھال کا تعلق ہے، اس کی بیع کو بھی جو اصحاب جائز سمجھتے ہیں اُن کے متعلق میں صرف اتنا عرض کروں گا کہ اُن کا مسلک بھی بالکل بے وزن اور بے اصل نہیں ہے۔ اُن میں سے بعض کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں جہاں میتہ وغیرہ کی حرمت بیان ہوئی ہے اُس کا تعلق اکل و شرب سے ہے اور کھانے کی چیز فقط گوشت ہے۔ دوسرے بعض اجزاء جن کا تعلق کھانے سے نہیں، بلکہ دوسری طرح کے استعمال سے ہے، ان سے انتفاع حرام نہیں ہے خود حنفی فقہاء میں سے بعض نے مُردار کے پٹھوں، بالوں اور ہڈی سے استفادے کو جائز رکھا ہے۔ سیّد سابق اپنی کتاب فقہ السنہ جلد اوّل، الطہارہ میں لکھتے ہیں:

عظم المیتۃ وقرنھا وظفرھا وشعرھا وریشھا وجلدھا طاھر لان الاصل فی ھذہ کلھا الطھارۃ ولا دلیل علی النجاسۃ۔

(مُردار کی ہڈی، سینگ، ناخن، بال، پر اور جلد پاک ہے۔ کیونکہ ان اجزاء میں اصل طہارت ہے اور نجاست پر کوئی دلیل نہیں)

پھر اُنہوں نے ایک حدیث نقل کی ہے جو دارقطنی اور ابن منذر نے روایت کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

عن عبید اللہ بن عبد اللہ ابن عباس انما حرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المیتۃ لحمھا

فاما الجلد و الشعر والصوف فلا بأس به۔

(عبیداللہ بن عبداللہ بن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مُردار کا صرف گوشت حرام کیا ہے۔ جہاں تک جلد، بال اور پشم کا تعلق ہے (اُس کے استعمال میں) مضائقہ نہیں)

اس روایت کو امام ابن الہمام نے بھی فتح القدیر، باب الماء کے آخر میں نقل کر کے لکھا ہے کہ یہ حدیث معلول نہیں اور اس کا درجہ حسن سے کم نہیں۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۸ء)

ذبیحہ کے لیے تسمیہ شرط نہیں؟

سوال: ایک خاص مسئلے کی وجہ سے آپ کا قیمتی وقت لینا چاہتا ہوں۔ یہاں کینیڈا میں شرقِ اوسط سے آئے ہوئے عرب بھائیوں نے یہ موقف اختیار کر رکھا ہے کہ اہلِ کتاب کا ذبیحہ جیسے قرآن میں حلال قرار دیا گیا ہے، اُس کے تحت وہ تمام گوشت آ جاتا ہے جو یہاں کی دکانوں میں فروخت ہوتا ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ جانور کو ذبح کرتے وقت اللہ اکبر یا بسم اللہ کہنا ضروری نہیں ہے کیونکہ تسمیہ ذبح کے لیے شرط نہیں۔ جو گوشت بھی مشینوں سے کٹ کر بازاروں میں آتا ہے اُسے کھاتے وقت بسم اللہ کہہ دینا کافی ہے۔

جواب: عرب دوستوں کی یہ بات عجیب و غریب ہے کہ ذبح کے لیے تسمیہ شرط نہیں ہے۔ قرآن میں اللہ کا نام لے کر ہی جانور ذبح کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اُسے مت کھاؤ (الانعام: ۱۲۱) اہلِ کتاب کا ذبیحہ اور طعام اُنہی شرائط کے تحت حلال ہے جو قرآن میں دوسرے مقامات پر مذکور ہیں۔ ورنہ اہلِ کتاب کے کھانے میں خنزیر بھی ہوتا ہے۔ اگر اہلِ کتاب کا کھانا (طَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ) مطلقاً حلال ہو تو خنزیر کو بھی حلال ہونا چاہیئے تھا۔ ان کے طعام کی حِلّت کے متعلق حکم ایسا مطلق نہیں ہے جسے دوسرے قرآنی احکام مقید نہ کرتے ہوں۔ ہمارے ائمہ میں صرف امام شافعیؒ کا ایک قول مروی ہے کہ مسلمان اگر اللہ کا نام نہ لے تب بھی اُس کا ذبیحہ حلال ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر مسلمان کا عقیدہ اور نیت بھی یہی ہوتی ہے کہ وہ اللہ کا نام لے کر ذبح کر رہا ہے، اس لیے اُس کا زبان سے ذکر نہ کرنا حِلّت پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ سے اس کے بالمقابل دوسرا قول بھی مروی ہے جس میں تسمیہ کو لازم قرار دیا گیا ہے۔ میرے علم میں کوئی دوسرا امام یا فقیہ نہیں جو بغیر تسمیہ کے ذبیحہ اہلِ کتاب کو حلال سمجھتا ہو۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۷۷ء)

زکوٰۃ سے متعلق چند تصریحات

سوال: جماعتِ اسلامی کے بیت المال کی وساطت سے جس طرح زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم ہوتی ہے، اُس پر بعض اوقات دو اعتراض وارد کیے جاتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ زکوٰۃ کی رقوم جماعتی کاموں پر خرچ کر دی جاتی ہیں اور صاحب نصاب کارکنوں کو معاوضے اور تنخواہیں وغیرہ بھی اس مد میں سے دیدی جاتی ہیں، حالانکہ یہ زکوٰۃ کا کوئی صحیح مصرف نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ زکوٰۃ کی صحیح ادائیگی کے لیے تملیک لازمی شرط ہے، یعنی جب تک زکوٰۃ دینے والا کسی مستحق شخص یا اشخاص کو زکوٰۃ کا کلیتہً مالک اور متصرف نہ بنا دے اُس وقت تک صحیح معنوں میں زکوٰۃ ادا ہی نہیں ہوتی۔ چونکہ جماعت کے بیت المال میں زکوٰۃ دیتے وقت کسی متعین فرد کو زکوٰۃ نہیں دی جاتی، اس لیے یہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی صحیح شکل نہیں ہے۔ بہتر ہوگا کہ ان اعتراضات کی حقیقت کو واضح کیا جائے کہ یہ صحیح ہیں یا غلط اور مسئلہ تملیک کے علاوہ اس امر کی بھی وضاحت کی جائے کہ جماعتی کاموں میں زکوٰۃ کی رقم خرچ کی جاسکتی ہے یا نہیں؟

جواب: زکوٰۃ کے مستحق از روئے قرآن یہ ہیں: فقراء[۱]، مساکین[۲]، عاملین زکوٰۃ[۳]، مؤلفۃ القلوب[۴]، الرقاب[۵] (غلام، قیدی وغیرہ)، الغارمین[۶]،

(ناگہانی قرض یا خسارے کے زیر بار)، فی سبیل اللہ (اللہ کی راہ میں)، اور ابن السبیل (مسافر)۔ جماعتِ اسلامی کے بیت المال میں زکوٰۃ کی جو رقوم آتی ہیں اُن میں سے فقراء، مساکین اور غارمین کی مد کے تحت عام غیر مستطیع مسلمانوں کو بھی زکوٰۃ دی جاتی ہے اور فی سبیل اللہ کی مد میں سے جماعت کے مختلف مصارف میں بھی زکوٰۃ خرچ کی جاتی ہے۔ "فی سبیل اللہ" سے مراد عام طور پر قتال فی سبیل اللہ لیا جاتا ہے اور اس کا مصرف یہ بتایا جاتا ہے کہ جن مجاہدین کے ساز و سامان کا باقاعدہ انتظام نہ ہو، انہیں سامانِ جہاد کی فراہمی کے لیے اس مد میں سے زکوٰۃ دی جانی چاہیئے۔ لیکن قرآن مجید، احادیث و آثار اور اقوالِ ائمہ کا بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ فی سبیل اللہ کا مفہوم اتنا محدود اور مخصوص نہیں جتنا کہ عام طور پر سمجھا گیا ہے۔

قرآن مجید نے "فی سبیل اللہ" کی مد بیان کرتے وقت قتال کی قید نہیں لگائی، حالانکہ اس مفہوم کو بیان کرنے کے لیے دوسرے مقامات پر بالعموم جہاد فی سبیل اللہ وغیرہ کے الفاظ آئے ہیں۔ دوسری طرف قرآن مجید میں جہاں صرف فی سبیل اللہ کا لفظ آیا ہے وہاں اس کے معنی کو عام رکھا گیا ہے اور اسے مطلقاً جہاد یا قتال کے لیے استعمال نہیں کیا گیا۔ اسی طرح قتال کے علاوہ اطاعتِ الٰہی کے بہت سے ایسے کام ہیں جن کے ساتھ فی سبیل اللہ کی صفت لگائی گئی ہے۔ احادیث میں سے جس حدیث سے بالخصوص یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ فی سبیل اللہ سے مراد قتالِ فی سبیل اللہ ہے وہ ابوداؤد، احمد اور حاکم کی یہ حدیث ہے: لا تحل الصدقة لغني الا لغاز في سبيل الله او لعامل عليها او لغارم ...... الخ

رصدقہ کسی غنی کے لیے جائز نہیں، اِلّا یہ کہ وہ اللہ کی راہ میں غازی ہو یا زکوٰۃ کے سلسلے میں کارکن ہو یا مقروض و غارم ہو)

اس حدیث سے بلاشبہ یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ غازی غنی کو زکوٰۃ دینا جائز ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فی سبیل اللہ کی مد سے صرف مجاہد بالسیف ہی حصہ پا سکتے ہیں۔ بعض دوسری احادیث ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مد میں سے حاجیوں کو زکوٰۃ کے اونٹوں سے استفادے کی اجازت دی ہے؛ چنانچہ اسی بنا پر فقہائے حنفیہ میں سے امام محمدؒ، امام ابویوسفؒ اور حسنؒ فی سبیل اللہ کی مد سے حاجیوں کے زادِ راحلہ کا انتظام جائز قرار دیتے ہیں۔ شامی جلد ۲ صـ۲۵ میں طلبہ کو بھی "فی سبیل اللہ" میں شمار کیا گیا ہے، خواہ وہ صاحبِ نصاب ہوں۔ علامہ آلوسیؒ حنفی اپنی تفسیر روح المعانی میں "فی سبیل اللہ" کی تفسیر میں حنفیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قیل المراد طلبة العلم واقتصر علیہ فی الفتاوی الظهیریة وفسره فی البدائع بجمیع القرب فیدخل فیہ کل من سعی فی طاعة اللّٰہ تعالیٰ وسبل الخیرات.

(اس سے طلبہ بھی مراد لیے گئے ہیں۔ فتاویٰ ظہیریہ میں اس مد کو طلبہ تک ہی محدود کیا گیا ہے، لیکن البدائع والصنائع میں اس کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ اس میں اللہ سے قریب لانے والے سارے کام شامل ہیں، چنانچہ جو کوئی اللہ کی اطاعت اور بھلائی کے رستے میں دوڑ دھوپ کرے گا وہ اس میں داخل ہے)

احناف کے علاوہ دیگر مذاہب بھی اس مد کو مقاتلین تک محدود نہیں کرتے، بلکہ اس میں وسعت کے قائل ہیں؛ چنانچہ ابن عربیؒ مالکی، احکام القرآنؒ میں فی سبیل اللہ کی تعریف میں لکھتے ہیں:

قال مالك فی سُبُل اللہ کثیرۃ۔ احمد و اسحاق قالا انہ الحج والذی یصح عندی من قولہما ان الحج من جملۃ السبل مع الغزو۔

(امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ سُبُل اللہ یعنی اللہ کے راستے بہت سے ہیں۔ احمد اور اسحاق نے فرمایا ہے کہ فی سبیل اللہ سے مراد حج ہے، لیکن میرے نزدیک اُن کے قول کا صحیح مطلب یہ ہے کہ حج بھی جہاد کی طرح اللہ کے راستوں میں سے ایک راستہ ہے)

دیارِ ہند و پاکستان کے متعدد علماء نے بھی یہ تصریح کی ہے کہ فی سبیل اللہ سے مراد دین کے تحت ساری علمی و عملی سرگرمیاں ہیں؛ چنانچہ سیرت النبی جلد ۵ میں مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم فرماتے ہیں:

"اکثر فقہاء نے فی سبیل اللہ سے مراد صرف جہاد لیا ہے، مگر یہ تحدید صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ اوپر آیت گزر چکی ہے لِلْفُقَرَاءِ الَّذِيْنَ اُحْصِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ۔ یہاں فی سبیل اللہ سے مراد بالاتفاق جہاد نہیں، بلکہ ہر نیکی اور دین کا کام مراد ہے۔"

مولانا عبدالصمد رحمانی (امارت شرعیہ بہار) نے اپنی ایک تالیف "کتابُ العشر والزکوٰۃ" کے نام سے لکھی ہے۔ اس میں اُنہوں نے بھی فی سبیل اللہ کی مد میں ایسے

لوگوں کو شمار کیا ہے جو دین کے کاموں میں لگے ہوئے ہیں۔

مولانا مودودیؒ نے مولانا اصلاحی اور مولانا عبدالغفار حسن صاحب کے مشورے سے حکومت کے ایک سوالنامے کے جواب میں لکھا تھا کہ:

"فی سبیل اللہ سے مراد جہاد فی سبیل اللہ ہے، خواہ وہ تلوار سے ہو یا قلم و زبان سے یا ہاتھ پاؤں کی دوڑ دھوپ اور محنت سے۔ سلف کے نزدیک اس کا مفہوم ان مساعی تک محدود ہے جو خدا کے دین کو قائم کرنے، اُس کی اشاعت کرنے اور اسلامی ممالک کا دفاع کرنے کے لیے کی جائیں۔"

جماعتِ اسلامی کا مقصدِ وحید اقامتِ دین ہے اور جماعت پوری کوشش کرتی ہے کہ اس کی اور اس کے کارکنوں کی سرگرمیاں اسی مقصد کے لیے وقف رہیں۔ مخیّر حضرات کا بھی یہ کام ہے کہ وہ اپنی جگہ پر اس امر کا اطمینان کرلیں کہ آیا اس جماعت کے متفرق اور متنوع مشاغل اقامتِ دین میں فی سبیل اللہ کی تعریف میں آتے ہیں یا نہیں۔ اگر انہیں اطمینان حاصل ہو جائے، تو وہ اپنی زکوٰۃ جماعت کے بیت المال میں جمع کرا سکتے ہیں اور اگر یہ اطمینان حاصل نہ ہو تو وہ مختار ہیں، جہاں چاہیں اپنی زکوٰۃ دیں۔

جو اعتراض تملیک کے سلسلے میں کیا جاتا ہے اُس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک شخصی تملیک ادائے زکوٰۃ کے لیے شرط لازم نہیں۔ عموماً لِلفُقَراءِ کے لام کو لامِ تملیک قرار دے کر اس سے وجوبِ تملیک کے حق میں استدلال کیا جاتا ہے، مگر کلامِ عرب میں حرف لام صرف انہی معنوں میں استعمال نہیں ہوتا، بلکہ یہ

حرف کئی مرتبہ تملیک کے بجائے انتفاع کے معنی دیتا ہے؛ مثلاً وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ (الآیہ)، پھر تملیک شخصی کی شرط کو اگر ضروری بھی سمجھا جائے تو یہ اُسی صورت میں ممکن العمل ہے جبکہ مسلمانوں کی کوئی ایسی ہیئتِ حاکمہ یا ہیئتِ اجتماعیہ موجود نہ ہو جو ساری زکوٰۃ کو وصول کرتی ہو، لیکن ایک اسلامی حکومت کے بیت المال میں جب زکوٰۃ اپنی مطلوب اور مشروع شکل میں ادا کی جاتی ہے تو ایسی صورت میں شخصی تملیک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پھر اگر اجتماعی حیثیت میں زکوٰۃ کی وصولی کے بعد ایک اسلامی حکومت زکوٰۃ کو کسی ایسے اجتماعی مصرف میں لگا دے جس کا فائدہ بحیثیتِ مجموعی مستحقین کو پہنچے، تو یہ بھی زکوٰۃ کی تقسیم کی ایک بالکل جائز شکل ہو گی۔ اسلامی حکومت کی عدم موجودگی میں اگر مسلمانوں کا کوئی دینی و ملی ادارہ اسی طرز پر زکوٰۃ کی اجتماعی تحصیل و تقسیم کا انتظام کرے تو شرعاً اس پر بھی کسی قسم کا اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ جماعتِ اسلامی کے علاوہ اور بھی بہت سی جماعتیں اور ادارے اپنی ہر طرح کی ضروریات پر زکوٰۃ کی رقوم اُسی طرح خرچ کرتے ہیں جس طرح جماعتِ اسلامی خرچ کرتی ہے، لیکن ان میں سے بعض کے نزدیک انفرادی تملیک شرط ہے؛ چنانچہ اس شرط کو پورا کرنے کے لیے زکوٰۃ آنے پر پہلے اُسے ادارے کے نادار افراد کے سپرد کیا جاتا ہے اور پھر فوراً اُن سے لے کر اجتماعی فنڈ میں شامل کر دیا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حیلہ ایک غیر ضروری اور خواہ مخواہ کا تکلف ہے اور اس میں تملیک کی صورت سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ لین دین پہلے سے طے شدہ اور بالکل نمائشی ہوتا

ہے، دائمی اور حقیقی تملیک ہرگز مقصود نہیں ہوتی۔

یہاں ایک اور بات کو بھی صاف کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ آپ کے سوال سے گمان ہوتا ہے کہ آپ کے خیال میں زکوٰۃ ہر حالت میں اُسی کو دی جانی چاہیے جو صاحبِ نصاب نہ ہو۔ اگر آپ کا یہ خیال ہے تو یہ صحیح نہیں ہے۔ یہ قید فقیر و مسکین کے لیے تو ایک حد تک درست ہے، لیکن دوسری مدات میں بھی اگر یہ شرط لازم ٹھہرادی جائے تو پھر مزید چھ مدات کو الگ الگ رکھنے کے کوئی معنی باقی نہیں رہتے کیونکہ جو صاحبِ نصاب نہیں ہوگا وہ بہر حال فقراء و مساکین کے زمرے میں داخل ہو کر مستحقِ زکوٰۃ ہو ہی جائے گا۔ اس کے لیے کسی دوسری بنائے استحقاق کے ذکر کرنے یا ملحوظ رکھنے کی کوئی خاص ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اگر ایک آدمی کو ایک سے زائد وجوہ زکوٰۃ کا حقدار بنا دیں تو بلاشبہ اُس کا حق فائق ہوگا، لیکن یہ امر تو احادیث سے بصراحت ثابت ہے کہ فقر و مسکنت کے علاوہ دوسری منصوص صفات جس شخص کو مستحقِ زکوٰۃ بناتی ہیں وہ شخص صاحبِ نصاب اور غنی ہونے کے باوجود زکوٰۃ لے سکتا ہے۔ اس سلسلے کی ایک حدیث اوپر نقل کی جا چکی ہے۔

آخر میں یہ امر بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ زکوٰۃ جماعتِ اسلامی کے بیت المال کا واحد ذریعۂ آمدنی نہیں ہے۔ جماعت کی آمد کے متعدد ذرائع ہیں، ان میں کتب و رسائل کی آمدنی بھی ہے۔ ارکان و متفقین کی خصوصی اعانتیں بھی ہیں اور عام اہلِ خیر کے عطیات بھی ہیں۔ اس لیے یہ خیال کرنا بالکل غلط ہے کہ جماعت کے بالمعاوضہ کارکن اپنی تنخواہیں زکوٰۃ سے لے رہے ہیں یا جماعت

کے دوسرے سارے کام زکوٰۃ کے بل پر چل رہے ہیں۔ اب تو بفضلہ یہ صورت ہے کہ متعدد بڑے بڑے شہروں میں شعبہ ہائے خدمتِ خلق اور شفاخانے قائم ہیں اور زکوٰۃ وصدقات زیادہ تر اُن پر صرف ہو رہے ہیں۔ بیت المال میں اگر زکوٰۃ آتی ہے تو اس کا باقاعدہ حساب رکھا جاتا ہے اور اعانتِ فقراء و مساکین پر جو کچھ خرچ ہوتا ہے اُس کا بھی الگ حساب رکھا جاتا ہے۔ جماعت کے دیگر مصارف اتنے زیادہ ہیں کہ زکوٰۃ کی بقیہ رقم اگر ان میں خرچ ہو، تب بھی وہ ان مصارف کا ایک جزو بنتی ہے، اس لیے اس امر کا کوئی خدشہ باقی نہیں رہتا کہ زکوٰۃ اپنے مصرف میں خرچ نہ ہو۔

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۵۴ء)

---

(۲)

"آپ کا جواب زیرِ عنوان "زکوٰۃ سے متعلق چند تصریحات" پڑھا۔ آپ نے زکوٰۃ کے مصارف بیان کرتے ہوئے دو کتابوں کے حوالہ جات تحریر کئے گئے ہیں۔ دونوں میں آپ نے کچھ لفظ کاٹ دیے ہیں۔ "روح المعانی" کی عبارت میں لفظ "فقیر" کاٹ دیا ہے اور بدائع الصنائع کے حوالے میں لفظ "محتاج" کو کاٹ دیا ہے۔ نظرِ ثانی فرما کر تصحیح فرمائیے۔"

جواب: ہم صاحبِ خط کے توجہ دلانے پر اُن کے شکر گزار ہیں لیکن اُن کی شکایت غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ جہاں تک "بدائع الصنائع" کے حوالے کا تعلق ہے وہ ہم نے الگ اصل کتاب سے نقل نہیں کیا تھا بلکہ "فی سبیل اللہ"

کی تفسیر میں صاحب روح المعانی نے جو اقوال نقل کیے ہیں ہم نے طول بحث سے بچتے ہوئے اُن میں سے چند ایک کو نقل کر دیا تھا۔ اُنہی میں سے ایک قول صاحب البدائع کا بھی تھا۔ آپ کے توجہ دلانے پر جب اصل کتاب 'بدائع' کو دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ وہاں 'فی سبیل اللہ' کی تعریف کے ساتھ اذا کان محتاجاً کے لفظ تھے، مگر روح المعانی میں یہ الفاظ نقل نہیں کیے گئے اور اسی وجہ سے ہمارے حوالے میں بھی یہ الفاظ درج نہیں ہو سکے۔ ہم نے قصداً کسی لفظ کو کاٹنے یا چھپانے کی کوشش نہیں کی۔ اسی طرح روح المعانی کا بقیہ حوالہ جتنا ہم نے نقل کیا ہے اُس میں سے ہم نے کوئی لفظ کاٹا نہیں تھا۔ البتہ 'البحر'، 'النہایہ' اور 'احکام القرآن' کے حوالوں کو ہم نے صرف اختصار کے پیش نظر حذف کر دیا تھا۔ ان سارے حوالوں کے نقل نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ جس مقام پر انہیں نقل کیا جا رہا تھا وہاں اصل چیز جو زیرِ بحث تھی وہ یہ تھی کہ آیا 'فی سبیل اللہ' سے مراد محض قتالِ فی سبیل اللہ ہے یا اس میں نیکی اور بھلائی کے دوسرے کام بھی شامل ہیں۔ اس لیے جو حوالے براہِ راست اس بحث سے متعلق تھے اُن میں سے چند ایک کو نقل کر دیا گیا اور بقیہ کو چھوڑ دیا گیا۔

یہاں ہم مکتوب نگار کی خدمت میں یہ بھی عرض کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ فقہائے احناف نے بالعموم فقراء و مساکین کی مدات کے علاوہ دیگر مدات کے ساتھ بھی فقر و احتیاج کی جو قید لگائی ہے، اگر اس سے یہ مراد لیا جائے کہ مثلاً ایک شخص جو 'فی سبیل اللہ' کے تحت کوئی کام کرنا چاہتا ہے یا حج یا جہاد پر جانا چاہتا ہے اُس کے مستحق زکوٰۃ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ صاحب نصاب بھی نہ ہو تو ہمیں اس سے اتفاق

نہیں ہے۔ بلاشبہ کتب حنفیہ کو دیکھنے سے بظاہر یہ گمان ہوتا ہے کہ اس بارے میں حنفیہ اور شافعیہ میں کچھ اختلاف ہے اور شافعیہ فی سبیل اللہ اور ابن السبیل وغیرہ کی مدات میں سے غنی اور غیر محتاج کو دینا بھی جائز سمجھتے ہیں اور حنفیہ شرط احتیاج کو لازم قرار دیتے ہیں، لیکن احناف کے مسلک کا بغور مطالعہ کیا جائے تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ زکوٰۃ کا حقدار بننے کے لیے جس قسم کی حاجت مندی کی قید وہ فقراء و مساکین علاوہ دوسرے لوگوں کے لیے عائد کرتے ہیں، وہ حاجت اس طرح کی نہیں ہے جس طرح کی فقیر یا مسکین کو گھر بیٹھے بھی لاحق ہوتی ہے، بلکہ وہ حاجت ایسی ہے جو "اللہ کی راہ میں" ہی لاحق ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص گھر میں کھاتا پیتا ہے، فقیر اور محتاج نہیں ہے، بلکہ اُس کی زندگی کی ساری ضروریات فراہم ہو رہی ہیں۔ یہی شخص اگر جہاد میں جانا چاہتا ہے، حج پر جانا چاہتا ہے، یا اللہ کی راہ اور "سُبل الخیرات" کے سلسلے میں کوئی اور جدّو جُہد کرنا چاہتا ہے تو عین ممکن ہے کہ ان کاموں کی انجام دہی کے لیے جس سروسامان اور جن وسائل و ذرائع کی ضرورت ہے اُنہیں وہ از خود مہیا نہ کر سکتا ہو۔ ایسا شخص فقہائے حنفیہ کے نزدیک بھی مستحقِ زکوٰۃ ہے۔ درحقیقت ایسا شخص ایک جہت سے غنی اور ایک جہت سے محتاج ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ اُسے محتاج قرار دے کر زکوٰۃ کا حقدار سمجھتے ہیں اور شافعیہ اُسے غنی قرار دے کر بھی اُس کے لیے زکوٰۃ کا لینا جائز قرار دیتے ہیں۔ اس حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو فقہاء کی نزاع لفظی رہ جاتی ہے اور احناف اور دیگر فقہاء کے مابین کوئی حقیقی اختلاف باقی نہیں رہتا۔

اگر دوبارہ طوالت کا خوف نہ ہوتا تو احکام القرآن اور خصوصاً بدائع الصنائع کی وہ پوری بحث نقل کر دی جاتی جو مذکورہ بالا تشریح کی تائید کرتی ہے۔ بہرکیف مسلکِ حنفی میں فقراء و مساکین کے علاوہ دوسری مدات کے ساتھ احتیاج کی جو قید لگائی گئی ہے اُس کی صحیح تاویل یہی ہے۔ اگر اس کی کوئی اور تاویل کی جائے گی تو وہ : لاتحل الصدقة لغنی الا لغاز فی سبیل اللّٰہ ..... الخ والی حدیث کے خلاف پڑے گی۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۵۴ء)

نقد سرمایہ کی زکوٰۃ اور اُس کا نصاب

سوال : زکوٰۃ، بالخصوص نقدی پر زکوٰۃ کے متعلق میرے ذہن میں بعض شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں، جن کا کوئی اطمینان بخش جواب نہیں مل سکا۔ اس لیے اُن کے ازالے کی خاطر آپ سے رجوع کر رہا ہوں۔ میرے اعتراضات کا خلاصہ یہ ہے کہ آجکل نقد سرمایہ سونے یا چاندی کی شکل میں کسی صاحب نصاب کے قبضے میں نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ نقدی کے عوض میں سونا خزانے میں جمع ہے، لیکن ہمارے ہاتھ میں جو کچھ ہے وہ صرف کرنسی کے نوٹ ہیں جن پر وعدۂ ادائیگی تحریر ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان نوٹوں پر زکوٰۃ کس بنیاد پر عائد ہو گی ؟

تاہم اگر ان نوٹوں کو سونے چاندی کے مشابہ قرار دے کر ان پر زکوٰۃ فرض ہو، تو پھر دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کے لیے نصاب سونے کا معتبر ہوگا یا چاندی کا ؟ ہند و پاکستان کے علماء بالعموم نوٹوں کو چاندی پر قیاس کرتے ہیں اور چاندی کے نصاب، یعنی پچاس روپے کو نقد سرمایہ کا نصاب تجویز کرتے ہیں۔ معلوم نہیں سونے کو چھوڑ کر کرنسی کو چاندی کے مانند قرار دینا ہمارے علماء کا ایجاد کردہ مسئلہ ہے یا پہلے فقہاء کا بھی یہی فتویٰ تھا۔ اگر سکہ چاندی کا ہو یا کم از کم اس کی آمیزش میں چاندی غالب ہو، تب تو اسے چاندی کے تحت لانا صحیح تھا، لیکن جب چاندی ہی سرے سے غائب ہو گئی تو پھر بھی نوٹ کو چاندی سے ملانا سمجھ میں نہیں آتا۔ اگر اس معاملے میں چاندی کے بجائے سونے کے نصاب کو بنیاد بنایا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے ؟

جواب : یہ ایک لاطائل نکتہ آفرینی ہے کہ نقد سرمایہ اگر سونے یا چاندی کے بجائے زرِ کاغذی کی شکل میں ہو، تو اس پر زکوٰۃ کا وجوب مشکوک ہو جائے گا۔ یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ سونے اور چاندی کے محلِ زکوٰۃ ہونے کی بنیادی علت یہ ہے کہ ان کی وساطت سے انسان اپنا زرِ اندوختہ بقدرِ ضرورت اور پس انداز اندوختہ محفوظ رکھ سکتا ہے اور جب چاہے، جہاں چاہے خرچ کر سکتا ہے، یعنی ان سے اپنی یا دوسروں کی ضروریات فراہم کر سکتا ہے۔ ارشادِ ربانی :
وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا ...

میں سونے چاندی کے متعلق یَکْنِزُوْنَ اور یُنْفِقُوْنَ کے الفاظ صاف اشارہ کر رہے ہیں کہ ان دونوں چیزوں کو بطور خزانہ ذخیرہ بھی کیا جاسکتا ہے اور ان کے ذریعے سے حاجاتِ زندگی بھی پوری کی جاسکتی ہیں۔ ایک مدّتِ دراز تک یہ دونوں کام سونے چاندی یا اُن کے سکوں سے لیے جاتے رہے، لیکن آج اس کی جگہ کاغذی سکے نے لے لی ہے۔ آپ اسے جمع بھی کر سکتے ہیں اور اسے خرچ کر کے ہر اُس ضرورت کی تکمیل بھی کر سکتے ہیں جس کے لیے ایک زمانے میں سونا چاندی مددکار تھا۔ آج آپ نوٹ لے کر کسی دکاندار کے پاس جائیں یا اُسے کسی حاجت مند کے حوالے کریں تو وہ یہ نہیں کہے گا کہ یہ تو محض کاغذی وعدہ ہے، مجھے اس کے بجائے سونا دو یا چاندی دو' بلکہ نوٹ کے بدلے میں اگر آپ سونا یا چاندی دینا چاہیں، تو وہ تامّل و تردّد میں پڑ جائے گا۔ بہرکیف جس سکے میں ثمن ہے اور بازار میں جس کا چلن ہے وہ سونے چاندی کا ہر لحاظ سے قائم مقام ہے، خواہ وہ لوہے کا ہو' چمڑے کا ہو یا کاغذ کا ہو۔ اس پر زکوٰۃ بالکل اسی طرح فرض ہے جس طرح سونے چاندی پر فرض ہے۔

یہ سوال البتہ لائقِ غور ہے کہ جو کرنسی سونے یا چاندی سے بنی ہوئی نہیں ہے اُس کے نصاب کا تعین کیسے ہو؟ یہ تو ظاہر ہے کہ ایسی کرنسی چونکہ سیم و زر کے حکم میں داخل ہے، اس لیے لامحالہ اُسے نصاب کے معاملے میں بھی چاندی یا سونے ہی پر قیاس کیا جائے گا۔ اب فقہائے امّت کا تعامل یہ بتا رہا ہے کہ جو سکہ طلائی ہے یا کم از کم اس میں غالب عنصر سونے کا ہے، اس کا نصاب تو سونے کا نصاب، یعنی بیس مثقال یا بیس دینار ہو گا اور دوسرے تمام سکوں میں

چاندی کا نصاب، یعنی دو سو درہم یا اُن کے ہم وزن چاندی کی قیمت کا اعتبار ہو گا۔ یہ چیز ہمارے فقہائے کرام کے حزم و احتیاط اور اجتہادی بصیرت پر دلالت کرتی ہے کہ جنسِ ذہب کی حد تک تو انہوں نے سونے کا نصاب وہی مانا ہے جو بعض روایات میں مذکور ہے، لیکن سونے کے ماسوا جتنے بھی اموال ایسے ہیں جن کا نصاب غیر منصوص ہے، اُنہیں چاندی پر قیاس کیا ہے اور ان میں غیر طلائی سکے بھی شامل ہیں؛ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری کی عبارت ملاحظہ ہو:

الدراهم اذا كانت مغشوشة فان كان الغالب هو الفضة فهي كالدراهم الخالصة وان غلبت الغش فليس كالفضة فلينظر ان كانت رائجة او نوى التجارة اعتبرت قيمتها فان بلغت نصابًا من ادنى الدراهم التي تجب فيها الزكوٰة وجبت فيها الزكوٰة۔

(اگر درہم میں ملاوٹ ہو، مگر چاندی غالب ہو تو وہ خالص چاندی کے درہم شمار ہوں گے، یعنی ان پہ باعتبار وزن چاندی کی زکوٰۃ ہو گی اور اگر ملاوٹ غالب ہو تو پھر وہ چاندی کے مانند نہ ہوں گے۔ پس دیکھنا ہو گا کہ اگر وہ رائج الوقت ہوں یا اُن سے تجارت مقصود ہو، تو اُن کی قیمت کا اعتبار ہو گا، اگر یہ قیمت درہموں کی اس کمترین مقدار کی قیمت کو پہنچ جائے جس پر زکوٰۃ واجب ہے)

تو ان ملاوٹ والے سکوں میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی)

اب آج کل کے مروّج سکے، کاغذی نوٹوں سمیت، دراہم مغشوشہ کی تعریف میں آ سکتے ہیں، اس لیے اُن کی قانونی قیمت کے لحاظ سے ان پر زکوٰۃ عائد ہوگی اور ان کا نصاب چاندی کا نصاب ہوگا۔ سونے کے بجائے اُن میں چاندی کا نصاب اختیار کرنے کے حق میں متعدد دلائل و وجوہ موجود ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اموالِ تجارت میں دو سو درہم چاندی کے مساوی نصاب کا ذکر بعض روایات و آثار میں آیا ہے اور نقود اور تجارتی اموال میں چولی دامن کا ساتھ ہے، اس لیے اگر متاعِ تجارت کے نصاب میں سونے کی جگہ چاندی کو اصل قرار دیا جائے، تو اُسی کا اطلاق آپ سے آپ نقد سرمایہ پر بھی ہونا چاہیئے۔ دوسرے یہ کہ سند اور صحت کے اعتبار سے چاندی کے نصاب پر مشتمل احادیث کا درجہ نہایت اعلیٰ ہے۔ حتیٰ کہ صحیحین میں جہاں پانچ اوقیہ کا نصاب مذکور ہے وہاں بھی محدثین کے نزدیک بالاتفاق چاندی کے دو سو درہم مراد ہیں۔ یہ خصوصیت اُن احادیث کو حاصل نہیں جن میں سونے کا نصاب مروی ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ جن اموال نصاب محتاجِ تعیّن ہے اور وہ سونے یا چاندی سے مماثلت رکھتے ہیں، اُن میں چاندی کو بنیاد بنانا اس وجہ سے بھی اَولیٰ خیال کیا جاتا ہے کہ اس سے مستحقینِ زکوٰۃ کو زیادہ فائدہ پہنچے گا۔

بہرکیف ائمّہ و فقہاءِ اسلام نے اگر نقد سرمایہ پر زکوٰۃ کو واجب ٹھہرایا ہے اور اُس کے نصاب میں سونے کے بجائے چاندی کو اصل بنایا ہے، تو اس کے حق میں مضبوط نقلی و عقلی دلائل موجود ہیں اور یہ پاکستان و ہند کے علماء کا کوئی مَن گھڑت مسئلہ

ہیں۔ یہ کہنا بھی درحقیقت درست نہیں، بلکہ غلط فہمی پہ مبنی ہے کہ اِن دیار کے علماء نے نقدی کا نصاب مستقل طور پر پچاس روپے طے کردیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ جس دور میں علمائے کرام نے یہ نصاب تجویز کیا تھا، اُس دور میں روپیہ چاندی کا تھا یا چاندی اس میں جُزوِ اعظم کی حیثیت رکھتی تھی اور اُس کا وزن ایک تولہ تھا۔ اس لحاظ سے اس زمانے میں پچاس یا باون روپے تقریباً دوسو درہم (۵۲ ½ تولے) چاندی کے ہم وزن اور ہم قیمت تھے۔ اس لیے ایک عام فہم مسئلہ بیان کردیا گیا کہ پچاس روپے پر زکوٰۃ ہوگی۔ بعد میں صورتِ حال بالکل بدل گئی۔ اب نہ وہ چاندی کا روپیہ ہے اور نہ پچاس تولے چاندی کی قیمت پچاس روپے ہے۔ اس لیے اب روپے پیسے کے نصاب میں ساڑھے باون تولے چاندی کی بازاری قیمت کو بنیاد بنایا جائے گا اور یہ روزانہ اخبارات سے معلوم کی جاسکتی ہے، جس شخص کے پاس سال بھر اس قیمت کے برابر روپیہ ہوگا، وہ زکوٰۃ دے گا۔ (ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۶۸ء)

بیع سلم

سوال: آج کل کاروبار اور تجارت میں پیشگی سودوں کا رواج عام ہے یعنی بعض اجناس وغیرہ کا نرخ پہلے طے کرلیا جائے اور لین دین بعد میں ہوتا رہے۔ بعض علماء اسے بیع سلم قرار دے کر جائز ٹھہراتے ہیں، لیکن بیع سلم کی تعریف عام طور پر معلوم نہیں ہے۔ براہِ کرم اس کی

تعریف اور شرائط وغیرہ واضح طور پر تحریر کریں تاکہ خرید و فروخت کے معاملات میں جواز و عدم جواز کا فیصلہ کرنے میں آسانی ہو اور لاعلمی کی بنا پر کوئی غلط یا ممنوع کارروائی صادر نہ ہونے پائے۔

جواب: شریعت میں بیع سلم سے مراد ایسی خرید و فروخت ہے جس میں قیمت تو نقد ادا کر دی جائے، لیکن اس کے عوض مال ایک متعین مدت کے بعد وصول کیا جائے۔ اس کے جائز اور صحیح ہونے کے لیے حدیث اور فقہ کی رُو سے جو شرائط لازم ہیں، ان میں سے اہم ترین شرائط، جن پر قریب قریب اتفاق ہے ذیل میں درج ہیں:

۱۔ مال اور اس کی قیمت کا ٹھیک ٹھیک اور واضح تعین کیا جائے، اس کا وزن، اس کی نوعیت اور قسم وغیرہ کی ایسی تشریح کر دی جائے کہ بعد میں اشتباہ یا اختلاف یا نزاع کی گنجائش نہ رہے۔

۲۔ مال ایسا ہونا چاہیئے کہ اس نمونے یا اس قسم کا مال سودا کرتے وقت بازار میں بسہولت دستیاب ہو، یا عنقریب دستیاب ہو جانے کی توقع ہو۔

۳۔ جتنی مدت کے بعد مال وصول ہوگا، اس مدت کا بھی ٹھیک تعین ہو۔

۴۔ قیمت بھی بالکل متعین اور مقرر ہو اور سودا کرتے وقت پیشگی ادا کر دی جائے۔

۵۔ سودے میں مال کی واپسی اور بیع کی منسوخی کی شرط نہ ہو۔

۶۔ اگر مال کے حمل و نقل میں دقت اور مصارف کا سامنا ہو، تو پھر اس مقام کا بھی تعین ضروری ہے جہاں وہ مال مشتری کے سپرد کیا جائے گا۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۵۸ء)

کیا حضرت علیؓ کے لیے سورج لوٹایا گیا تھا؟

سوال: ترجمان القرآن اکتوبر ۱۹۶۳ء میں حاشیہ تفہیم ۳۵ میں ان احادیث پر بحث کی گئی ہے جن میں سورج کو واپس لوٹائے جانے کا ذکر ہے۔ روایت یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی نمازِ عصر فوت ہوگئی، آنحضرتؐ نے دُعا فرمائی، سورج واپس آگیا، آپ نے نماز ادا کی۔ اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ امام ابنِ تیمیہؒ اور ابنِ جوزیؒ نے اس حدیث کو موضوع کہا ہے اور امام احمدؒ بن حنبل نے اس کو بے اصل کہا ہے۔

اس روایت پر میں نے جو تحقیق ہے وہ یہ ہے: ابی جعفر طحاوی احمد بن محمد مصری حنفی نے جلد دوم مشکل الآثار ص۱۲ میں اس پر بحث کی ہے۔ اس روایت اور حضرت یوشع بن نون کے لیے جو سورج کو روکا گیا تھا، دونوں میں تطبیق دی ہے۔

اس حدیث میں ایک راوی محمد بن موسیٰ ہیں جن کے متعلق لکھتے ہیں محمود فی الروایۃ ..... الخ محمد بن عون اور ام جعفر اہلِ بیت سے ہیں۔ صادق اور مقبول الروایۃ ہیں۔ اور اس حدیث کو محدثین نے علاماتِ نبوت میں بڑی علامت قرار دیا ہے (مشکل الآثار دوم روایات ردِ شمس وغیرہ) اسی طرح حنفی فقہ کی مشہور کتاب طحطاوی علی نور الایضاح میں اوقاتِ صلوٰۃ کی بحث میں یہ سوال اٹھایا ہے: ولو غربت الشمس

ثم عادت هل یعود الوقت؟ الظاهر نعم کما فی الدرر الخ۔ اس کے ثبوت میں وہی حضرت علیؓ والی روایت نقل کی ہے۔ اور اس روایت کو نقل کرکے فرماتے ہیں: نقلہ طبرانی بسند حسن وصححہ الطحاوی والقاضی عیاض واخطأ من جعلہ موضوعًا کابن الجوزی کما فی الشرح۔ طحاوی ص۹۵۔

اسی طرح نور الانوار میں بحث وقت میں ان روایات کو لیا گیا ہے۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ حدیث نہ تو موضوع ہے اور نہ بے اصل۔

اگر سب قارئین کے لیے مفید خیال فرمائیں تو اس کا جواب ترجمان میں دیدیں۔

جواب: ردّ الشمس سے متعلق روایات پر محض مشکل الآثار طحاوی اور نور الانوار کی اجمالی بحثیں مطالعہ فرماکر اگر آپ نے یہ خیال کر لیا ہے کہ اس سے تحقیق کا حق ادا ہو گیا ہے، سند و متن کے جملہ اشکالات رفع ہو گئے ہیں اور ان روایات کی صحت ثابت ہو گئی ہے، تو آپ کا یہ خیال درست نہیں ہے۔ اسی طرح ان مختصر بحثوں سے یہ نتیجہ اخذ کر لینا بھی صحیح نہیں ہے کہ فقط ابنِ جوزی یا ایک آدھ دوسرے محدث نے ان روایات کو موضوع یا ضعیف قرار دیا ہے اور دوسروں کے نزدیک یہ صحیح یا قوی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے لیے سورج لوٹائے جانے والی ساری روایات ائمہ حدیث اور اصحاب جرح و تعدیل کے نزدیک نہایت ہی ضعیف، بلکہ موضوع و مکذوب ہیں اور ان روایات کا کوئی ایک طریق بھی محفوظ او

قابلِ اعتماد نہیں ہے۔

ابن تیمیہؒ نے اِن روایات پر جو تنقید کی ہے وہ ان کی تصنیف "منہاج السُّنّہ" میں موجود ہے۔ منہاج السُّنّہ کا عام متداول نسخہ امام ذہبیؒ کا تلخیص کردہ ہے اور "منتقیٰ منہاج السُّنّہ" کے نام سے موسوم ہے۔ اس طرح اس مختصر نسخے کو گویا دو جلیل القدر محدّثین کی سندِ توثیق حاصل ہے۔ اس کتاب کی فصل ثالث (ص ۵۲۴ تا ۵۲۸) میں "خُرافۃ ردّ الشمس لعلیؓ مرّتین بعد غروبھا" کے زیرِ عنوان امام ابن تیمیہؒ نے ان روایات پر بحث کرتے ہوئے اِن کے متعدد سلسلے نقل کیے ہیں اور اِن میں وہ بھی شامل ہیں جو امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں دیے ہیں۔ اِن میں سے ہر سلسلے کے راویوں پر ابن تیمیہؒ نے ابنِ حبّانؒ، ابوحاتمؒ، ابن عدیؒ، دارقطنیؒ اور اور شعبہؒ وغیرہ کی شدید جرح کو الگ بیان کیا ہے اور اپنی رائے ان الفاظ میں دی ہے:

عِلمُنا الیقینی بفضل علیؓ لا یحتاج معہ ھذا الکذب. فاما رد الشمس لہ فی زمن النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم فقد ذکرہ طائفۃ بلفظ آخر کالطحاوی والقاضی عیاض وغیرھما وعدّوا ذلک من معجزات الرسول صلی اللہ علیہ وسلم لکن الحذاق یعلمون ان ھذا لم یکن۔

(حضرت علیؓ کی فضیلت کے بارے میں ہم یقینی علم رکھتے ہیں وہ اسطرح کے جھوٹ کا محتاج نہیں ہے۔ جہاں تک عہدِ نبویؐ میں اُن کے لیے سُورج

لوٹائے جانے کا تعلق ہے، اس کا ذکر بعض حضرات مثلاً طحاوی، قاضی عیاضؒ وغیرہ نے کیا ہے اور اسے معجزاتِ رسولؐ میں شمار کیا ہے لیکن فنِ حدیث کے ماہرین جانتے ہیں کہ یہ واقعہ پیش نہیں آیا ہے،

اس موضوع سے متعلق روایات پر اس سے زیادہ مفصل اور مکمل بحث حافظ ابن کثیرؒ نے البدایہ والنہایہ، جزء سادس میں کی ہے۔ اس جزء کا بیشتر حصہ معجزاتِ نبویؐ کے لیے وقف ہے اور اس میں مصنف نے پوری جامعیت کے ساتھ تمام متعلقہ احادیث و آثار کو نقل کر دیا ہے۔ اس میں "دلائل النبوۃ الحسیۃ" کے عنوان کے تحت آفتاب کے رد کیے جانے یا لوٹائے جانے والی جملہ روایات پر نہایت شافی اور مبسوط نقد و بحث موجود ہے جو گیارہ بڑے (۷۶ تا ۸۷) صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس میں جن اصحابِ رجال کی کثیر تعداد نے ان تمام سلسلہ ہائے اسناد کو ضعیف، بلکہ وضعی قرار دیا ہے ان میں دار قطنیؒ، ابن حبانؒ، ابن عدیؒ، یحییٰ بن معینؒ، ابنِ عساکرؒ، ابن ناصرؒ بغدادی، ذہبیؒ، شعبہؒ، ابنِ زنجویہؒ، دارمیؒ، نسائیؒ، ابوحاتم رازیؒ، الکزیؒ، ابن حزمؒ، ابن جوزیؒ، ابن مبارکؒ، ابن مہدیؒ، ابوزرعہؒ، بخاریؒ، ابوداؤدؒ، جوزجانیؒ جیسے جلیل القدر ائمہ شامل ہیں۔ اس طویل بحث کے دوران میں ایک مقام پر ابن کثیرؒ اس موضوع پر یوں تبصرہ فرماتے ہیں :

فی ترك الائمۃ کمالك واصحاب الکتب الستۃ ـ اصحاب المسانید والسنن والصحاح والحسان روایۃ ھذا الحدیث وایداعہ فی کتبھم اکبر دلیل علی انہ لا اصل لہ عندھم وھو مفتعل مأفوك بعدھم وھذا ابو عبدالرحمٰن

النسائی قد جمع کتابا فی خصائص علی بن ابی طالب ولم یذکرہ وکذالك لم یروہ الحاکم فی مستدرکہ وکلاهما ینسب الی شیئ من التشیع ولا رواہ من رواہ من الناس المعتبرین الا علی سبیل الاستغراب والتعجب۔
...... والائمۃ فی کل عصر ینکرون صحۃ هذا الحدیث ویردونہ ویبالغون فی التشنیع علی رواتہ کما قدمنا من غیر واحد من الحفاظ۔

(امام مالکؒ، مصنفینِ صحاحِ ستہ، اصحابِ مسانید و سنن اور دیگر صحیح اور حسن احادیث کے جامعین کا اس (ردّ شمس والی) حدیث کا ترک کر دینا اور اپنی کتابوں میں اسے درج نہ کرنا اس بات کا سب سے بڑا ثبوت ہے کہ ان سب کے نزدیک یہ بے اصل ہے اور ان کے بعد جھوٹ موٹ گھڑ لی گئی ہے۔ امام نسائیؒ کو دیکھئے جنہوں نے حضرت علیؓ ابن ابی طالب کے خصائص و فضائل میں ایک کتاب مرتب کی ہے، لیکن انہوں نے بھی اس روایت کا ذکر نہیں کیا۔ اسی طرح حاکمؒ نے بھی اپنی کتاب مستدرک میں اسے روایت نہیں کیا، حالانکہ دونوں کی طرف ایک حد تک تشیّع کو منسوب کیا جاتا ہے۔ معتبر محدّثین میں سے جس نے بھی اس حدیث کو روایت کیا ہے، محض اظہارِ تعجب اور اچنبھے کے طور پہ کیا ہے اور ہر عہد میں ائمۂ حدیث نے اس روایت کی صحت کا انکار کیا ہے، اسے ردّ کیا ہے اور اس کے راویوں پہ شدید طعن و تشنیع کی ہے، جیسا کہ ہم پہلے بہت

سے محدثین سے نقل کر چکے ہیں)

امام طحاویؒ کی اخذ کردہ روایات میں سے جو نسبتہً قابلِ اعتماد ہو سکتی تھی اُس پر بھی جرح کرتے ہوئے ابنِ تیمیہؒ اور ابنِ کثیرؒ دونوں نے اس میں تدلیس و تعلیل کی نشاندہی کی ہے۔ ابنِ کثیرؒ نے مزید لکھا ہے:

والطحاوی رحمہ اللہ وان کان قد اشتبہ علیہ امرہ فقد روی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انکارہ والتھکم بمن رواہ

(اگرچہ طحاویؒ رحمہ اللہ پر اس روایت کا معاملہ مشتبہ ہو گیا ہے لیکن ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے اس کے راویوں کے خلاف اظہارِ نکیر و نفرت منقول ہے)

امام طحاویؒ کے بارے میں امام ابنِ تیمیہؒ کا یہ قول، جسے ابنِ کثیرؒ نے بھی نقل کیا ہے، قابلِ ذکر ہے کہ لم یکن عندہ نقد جید للاسانید کجھابذۃ الحفاظ (ان کے پاس جانچ پرکھ کرنے والے زبردست محدثین جیسا عمدہ سلسلۂ اسناد نہیں تھا)

امام ابو حنیفہؒ کا اس روایت پر انکار و اعتراض سند کے ساتھ نقل کرتے ہوئے ابنِ کثیرؒ فرماتے ہیں:

فھذا ابوحنیفۃ رحمہ اللہ وھو من الائمۃ المعتبرین وھو کوفی لا یتھم علی حب علی ابن ابی طالب و تفضیلہ بما فضلہ اللہ ورسولہ وھو مع

هذا ينكر على راويه

(یہ ہیں ابو حنیفہ رحمہ اللہ جو کہ ائمۂ معتبرین میں سے ہیں اور کوفی ہونے کی وجہ سے انہیں حضرت علی رضؓ سے محبت رکھنے اور خدا اور رسولؐ کی عطا کردہ فضیلتِ علی رضؓ کا معترف ہونے کے معاملے میں مطعون نہیں کیا جاسکتا، اس کے باوجود اس روایت کے راوی پہ معترض ہیں)

امام طحاویؒ وغیرہ نے جن روایتوں کی مدافعت کی ہے، اُن کی سند پہ تو مختصر گفتگو ہوچکی، لیکن سند کے علاوہ ان کا متن اور مضمون بھی درایۃً محلِ نظر ہے۔ مناسب یہ ہوگا کہ اس پہلو پہ اپنے لفظوں میں کچھ کہنے کے بجائے ابنِ تیمیہؒ اور ابنِ کثیرؒ ہی کے الفاظ نقل کردیئے جائیں۔ ابنِ تیمیہؒ سابق الذکر بحث ہی میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

لكن الشأن هل وقع هذا الحادث العظيم ان الشمس غربت ثم طلعت وما نقله اهل التواتر كما نقلوا انشقاق القمر ...... ثم نفس غروب الشمس يخرج الوقت المضروب للصلوٰة فالمصلي بعد ذالك لا يكون مصليًا في الوقت ولو عادت وطلعت بعد غروبها حصل بغروبها افطار الصائم وصلوٰة المسلمين المغرب. فبعد طلوعها ايبطل صوم الصائم وصلوٰته وهذا تقدير مالم يوجد.

(لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اتنا عظیم واقعہ رونما ہوگیا کہ سورج غروب

ہوگیا اور پھر طلوع ہوا اور اہلِ تواتر نے اسے اس طرح نقل نہیں کیا جس طرح شق القمر کو کیا ہے؟ .... پھر سورج کا مجرد غروب ہو جانا نمازِ عصر کے وقت کو ختم کر دیتا ہے۔ اس کے بعد نمازی کی نماز وقت پر ادا نہیں ہوسکتی، خواہ سورج غروب کے بعد دوبارہ لوٹ آئے۔ غروب کے بعد روزے دار روزہ کھول سکتا ہے اور مغرب کی نماز پڑھی جا سکتی ہے۔ کیا دوبارہ سورج نکلنے پر وہ روزہ اور نماز باطل ہوگئی؟ یہ ناممکن مفروضہ ہے)

اس کے بعد ابنِ تیمیہؒ نے ان غزوات کا ذکر کیا ہے جن میں نیند یا شدید مشغولیت میں نماز قضا ہوگئی۔ ان میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ بھی موجود تھے، لیکن وہاں اللہ نے سورج کو لوٹا کر رات کو دن اور دن کو رات میں تبدیل نہیں کیا، بلکہ نماز قضا ادا کی گئی۔ اسی بات کو دوسرے الفاظ میں ابنِ کثیرؒ نے بھی دہرایا ہے اور مزید فرمایا ہے کہ جن صحابہ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ بنو قریظہ میں جا کر نمازِ عصر پڑھنے کی ہدایت فرمائی تھی اور اس پر لفظاً عمل کرتے ہوئے اُنہوں نے راستے میں نماز ادا نہیں کی تھی حالانکہ سفر ہی میں سورج ڈوب گیا تھا، بلکہ بنو قریظہ کی بستی میں پہنچ کر مغرب کے بعد نمازِ عصر پڑھی تھی، اُن کے لیے اگر سورج واپس نہیں ہوا تو حضرت علیؓ کے لیے کیسے ہوگیا؟ پھر حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں:

وکیف یدخل فی عقل احد من اھل العلم ان یکون ھذا الحدیث یرویہ علی ابن ابی طالب وفیہ منقبۃ عظیمۃ لہ ودلالۃ معجزۃ باھرۃ لرسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم ثم لا یروی عنہ الا بھذا الاسناد ....
کیف یقع مثل ھذا نہاراً جہرۃ وھو مما تتوفر
الدواعی علی نقلہ ثم لا یروی الا من طریق ضعیفۃ
منکرۃ و اکثرھا مرکبۃ موضوعۃ۔

(کسی اہلِ علم کی عقل میں یہ بات کیسے آسکتی ہے کہ اس حدیث کے حضرت علیؓ اولین راوی ہوں؛ اس میں اُن کی عظیم منقبت اور ایک زبردست معجزۂ نبویؐ کا بیان ہو اور پھر اُن کی طرف سے اس طرح کی سند کے ساتھ اسے آگے روایت کیا جائے؟ کیسے ہوسکتا ہے کہ یہ واقعہ دن کی روشنی میں علانیہ پیش آئے، اس کے نقل کیے جانےکے اسباب و وجوہ و محرّکات بھی بہت سے ہوں، لیکن اس کے باوجود اس روایت کے سارے طریق ضعیف و منکر، بلکہ اکثر بناوٹی اور موضوع ہوں)

آگے ایک جگہ فرماتے ہیں کہ سورج کا غروب کے بعد مغرب سے نکلنا تو قُربِ قیامت کی سب سے بڑی علامت ہے، وہ کوئی معمولی واقعہ تو نہیں ہے کہ بس یوں ہی ظاہر ہو کر گزر جائے اور کسی کو پتہ بھی نہ چلے۔

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۵ء)

قریش کے بارہ خُلفاء اور فتنۂ احلاس

سوال: مشکوٰۃ اور ابوداؤد کی کتاب الفتن کا مطالعہ کرتے ہوئے بعض احادیث ایسی سامنے آئی ہیں جن کا صحیح مفہوم اور تشریح متعین کرنے میں دشواری پیش آرہی ہے۔ آپ بھی اس میں کچھ مدد فرمائیں تو مستحق شکریہ و اجر ہوں گے۔

مثال کے طور پر اس میں ایک حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الخلافۃ ثلاثون سنۃ ثم یکون ملکاً۔ اس کے راوی حضرت سفینہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جو اس کے بعد کہتے ہیں: امسک خلافۃ ابی بکر سنتین ...... وعلی ستۃ۔ گویا کہ اس روایت میں تیس ۳۰ برس کی خلافت اور چار خلفاء کی پیش گوئی ہے جو مسند احمد، ترمذی اور ابوداؤد میں مذکور ہے، لیکن اس حدیث کے ساتھ ہی مسلم اور صحاح کی بعض دوسری احادیث موجود ہیں جن میں بارہ خلفاء کا ذکر ملتا ہے جو قریش میں سے ہوں گے، اور جن سے اسلامی شان و شوکت قائم ہوگی۔ ان دوگونہ روایات کی تطبیق و تاویل پوری طرح سمجھ میں نہیں آرہی۔ منکرین حدیث یا فضل الرحمٰن اور ان کے پیشوا مستشرقین کو یہاں یہ کہنے کا موقع مل سکتا ہے کہ اہل سنت اور اہل شیعہ نے تاریخی حالات اور اپنے نظریات کو سامنے رکھ کر ایسی روایات گھڑ لی ہیں اور

کتابوں میں داخل کر دی ہیں۔

دوسری حدیث حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے جس میں آنحضورؐ نے "فتنۂ احلاس" کا ذکر فرمایا ہے۔ معلوم نہیں اس فتنے سے کیا مراد ہے۔ آنحضرتؐ کا ارشاد مبارک ہے کہ پھر خوشحالی اور حرب وضرب کا فتنہ ہے۔ اس حدیث کے الفاظ پُر اسرار، مگر غیر واضح ہیں۔ اس میں اہل بیت کا ایک شخص مذکور ہے جو ایسا ہو گا جیسے کولہا پسلی پر ہو۔ یہ شخص کون ہو سکتا ہے اور اس تشبیہ کا مطلب کیا ہے؟ یزید اور بنو امیہ کے بعض حامی ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ بعض اقوال کے مطابق یہاں عبد اللہ ابن زبیر یا امام حسن یا امام حسین کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ خلافت وامارت کے لیے ان کی جدوجہد نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئی اور فتنہ وفساد برپا رہا۔

اس حدیث کے بالمقابل حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک روایت کتاب الفتن ہی میں بخاری سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کی ہلاکت قریش کے لونڈے کے ہاتھوں ہو گی۔ بعض دوسری روایات میں بھی آنحضورؐ سے مروی ہے کہ آپؐ نے چھوکروں کی امارت سے پناہ مانگی ہے۔ اس کا اطلاق بعض لوگ بنو امیہ پر کرتے ہیں۔ بنو امیہ کو اس بری پیش گوئی کا مصداق قرار دینا کہاں تک درست ہے؟

جواب: آپ نے جن مختلف احادیث کا حوالہ دیا ہے وہ سب اپنی اپنی

جگہ پر صحیح اور برحق ہیں اور ایسی تاریخی صداقتوں پر دلالت کر رہی ہیں جن کے متعلق معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے رسولِ مقبول صادق و مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ علیم و خبیر نے پہلے سے خبر دے دی تھی کہ اس طرح کے واقعات بعد میں رونما ہوں گے:

جن احادیث میں خلافت کی مدت تیس برس بیان فرمائی گئی ہے اور جن میں بارہ قریشی خلفاء کی تعداد مذکور ہے، اُن میں باہم کوئی تعارض نہیں ہے۔ پہلی قسم کی روایات میں خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کی بشارت دی گئی ہے۔ یہ احادیث نہایت مشہور و مستفیض ہیں، جن سے خلفائے اربعہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی خلافت کے حق میں قطعیت کے ساتھ حجت و دلیل قائم ہوتی ہے۔ آپ نے جس پہلی حدیث کا ذکر کیا ہے، اس میں حضرت سفینہؓ خود فرماتے ہیں:

امسك خلافة ابی بکر سنتين وخلافة عمر عشرة وعثمان اثنتی عشرة وعلی ستة گویا کہ اُن کے نزدیک اس حدیث میں خلافتِ صدیقی فاروقی، عثمانی اور مرتضوی علی الترتیب دو سال، دس سال، بارہ سال اور چھ سال بیان ہوئی ہے۔ اس میں تاریخی اعتبار سے پہلی دو خلافتوں میں چند ماہ کی کمی اور مؤخر الذکر میں اسی طرح کچھ اضافہ ہے، مگر بحیثیتِ مجموعی اس تفاوت یا کمی بیشی سے کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ حضرت علیؓ کی شہادت بہرحال وصالِ نبویؐ کے ۳۰ برس بعد ۴۰ھ میں ہوئی ہے اور ایک صحابیٔ رسولؐ خود اس انداز میں ارشادِ نبویؐ کی تشریح فرما رہے ہیں جس سے اہلِ سنت کا اجماعی عقیدہ و نظریہ آپ سے آپ واضح ہو رہا ہے۔ اس حدیث میں الخلافة کے الفاظ ہیں جن سے مراد یہ ہے کہ اپنے صحیح اور حقیقی مفہوم کے اعتبار سے خلافت وہی ہے جو اس میں بیان فرمائی گئی ہے۔

مشکوٰۃ، کتاب الفتن سے متصلاً پہلے کتاب الرقاق کے بالکل آخر میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے ایک اور حدیث ہے، جس میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں :

تکون النبوۃ فیکم ما شاء اللہ ان تکون ثم یرفعھا اللہ تعالیٰ، ثم تکون خلافۃ علیٰ منھاج النبوۃ ما شاء اللہ ان تکون، ثم یرفعھا اللہ تعالیٰ، ثم تکون ملکاً عاضاً فیکون ما شاء اللہ ان یکون، ثم یرفعھا اللہ تعالیٰ ثم تکون خلافۃ علیٰ منھاج النبوۃ ثم سکت ۔

(تمہارے درمیان نبوت رہے گی جب تک اللہ چاہے گا کہ رہے. پھر اللہ تعالیٰ اسے اٹھالے گا. پھر خونخوار بادشاہی آئے گی اور جبتک اللہ نے چاہا رہے گی. پھر اللہ تعالیٰ اسے بھی اٹھالے گا اور جبر و استبداد اور تکبر کی حکمرانی ہوگی اور اللہ جب تک چاہے گا، اس کا دور دورہ ہوگا. پھر اللہ تعالیٰ اسے بھی اٹھالے گا اور دوبارہ منہاجِ نبوت کے مطابق خلافت قائم ہوگی. اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا)

یہ حدیث مُسند احمد اور امام بیہقی کی دلائل النبوۃ سے مشکوٰۃ میں نقل ہوئی ہے اور اس کے ایک راوی حبیبؒ بن سالم جو حضرت عمرؒ بن عبد العزیز کے ہم عصر ہیں ان کا بیان ہے کہ جب حضرت ابنؒ عبد العزیز سریر آرائے خلافت ہوئے تو میں نے یہ حدیث انہیں بطورِ تذکیر و یاددہانی کے لکھ کر ارسال کی اور ساتھ تحریر کیا :

ارجو ان تکون امیر المؤمنین بعد الملک العاض والجبریۃ فسرّ بہ و اعجبہ۔

(دانتوں سے چبانے والی ملوکیت اور جابرانہ حکومت کے بعد میں امید کرتا ہوں کہ آپ ہی وہ امیر المومنین ہوں گے (جن کی خوشخبری اس حدیث میں دی گئی ہے اور جو خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کو از سرِ نو برپا کریں گے) اس پر حضرت عمرؓ ثانی مسرور و شاداں ہوئے)

اس حدیث سے دَورِ خلافت اور دَورِ فتن کے واقعات پر مزید روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد ملکِ عاض (یا بروایاتِ مختلفہ ملکِ عضوض)[1] اس کے بعد ملکِ جبریت اور اس کے بعد پھر دوبارہ خلافت علیٰ منہاج نبوت کا قیام ہوگا۔ اس حدیث میں بیک وقت حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے لیے خوش کن بشارت اور آپ کے خاندان کے پیشرووں کے حق میں سخت مذمت بھی تھی۔ آپ چونکہ ایک بے لوث اور خدا سے ڈرنے والے انسان تھے، اس لیے آپ نے ہمیشہ اپنے آپ کو اس عظیم خوشخبری کا اہل و مصداق ثابت کرنے کی کوشش کی، بنوامیہ کے

---

[1] مثلاً حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت آنحضورؐ سے یہ ہے: اِنّ ھذا الامر بدأ نبوۃ ورحمۃ ثم یکون خلافۃ ورحمۃ ثم ملکاً عضوضاً ثم کائن جبریۃ وعتوًا وفسادًا فی الارض ......

(اس معاملے کی ابتدا نبوت و رحمت سے ہوئی، پھر خلافت و رحمت کا عہد ہوگا، پھر ملک عضوض کا دَور دورہ ہوگا اور زمین میں ظلم و فساد ہوگا)

جور و ستم کا حتی الوسع ازالہ فرمایا، حتیٰ کہ یزید کو امیر المومنین کہنے والے پر کوڑے تک برسائے۔

دوسری روایات جن میں خلفاء کا ذکر ملتا ہے وہ بھی بلاشبہ صحیح ہیں مگر ان کا مفہوم اور محمل بالکل دوسرا ہے۔ ان میں بالعموم اثنا عشر خلیفۃً کے الفاظ مروی ہیں۔ یہ روایات ہمیں صرف یہ بتاتی ہیں کہ قریش میں سے بارہ حکمران ایسے نمایاں اور سربرآوردہ ہوں گے جن کے دور میں دین و ملت اور مسلمانوں کی اجتماعیت کا شیرازہ کم و بیش بندھا رہے گا اور نظمِ مملکت درہم برہم ہو کر اختلال کا شکار نہ ہو گا۔ ان خلفاء کے نام متعین کرنے کی کوئی خاص حاجت نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بڑے تکلفات اور اشکالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، تاہم شارحین نے نام گنوانے کی کوشش کی ہے۔ بعض نے خلفائے راشدین اربعہ کو بھی اس تعداد میں شامل سمجھا ہے اور ان سے آغاز کر کے بعد کے آٹھ نام پیش کیے ہیں۔ بعض حضرات نے خلفائے راشدین کے ماسوا دوسرے بارہ امراء پہ اس کا اطلاق کیا ہے۔ میرے علم کی حد تک علمائے اہلِ سنت میں سے کسی نے بھی ان احادیث کو غیر مستند یا قابلِ رد قرار نہیں دیا۔ نہ ان سے اثنا عشری ائمۂ اہلِ بیت کو مراد لیا ہے۔ صحیح بات بھی یہی ہے۔ ان سے اثنا عشریہ کے ائمہ تو مراد ہو ہی نہیں سکتے کیونکہ انہیں وہ سیاسی سطوت و شوکت حاصل ہی نہیں ہو سکی جو ان احادیث کے سیاقِ کلام کا مقتضیٰ ہے۔ میں وضاحتِ مدعا کے لیے یہاں سُنن ابی داؤد سے دو متعلقہ احادیث نقل کیے دیتا ہوں۔ ان سے بات زیادہ صفائی کے ساتھ سمجھ میں آ سکے گی۔

ابوداؤد، ابواب الفتن والملاحم کی ایک حدیث حضرت جابر بن سَمُرہ رضی اللہ عنہ

کی زبانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علیہ وسلم سے مروی ہے:

لا یزال ھذا الدین قائماً حتی یکون علیکم اثنا عشرۃ خلیفۃ کلھم تجمع علیہ الامۃ کلھم من قریش۔

(یہ دین اس وقت تک قائم رہے گا، جب تک کہ تم پر بارہ خلیفے نہ ہو جائیں جن پر امت جمع رہے گی اور جو سب قریش میں سے ہوں گے)

محدث الحافظ مُنذریؒ کی مختصر سنن ابی داؤد میں اس حدیث پر ایک مفصّل نوٹ موجود ہے جس میں فرمایا ہے:

یکون المراد بالدین، الولایۃ و الملک الی ان یذھب اثنا عشرۃ خلیفۃ۔ ثم تنتقل الامارۃ وھذا علی شرح الحال فی استقامۃ السلطنۃ لا علی طریق المدح۔

(دین سے یہاں مراد ولایت و سلطنت ہے۔ یہاں تک کہ بارہ خلفاء گزر جائیں گے۔ پھر امارت کا خاتمہ ہو جائے گا اور یہاں محض اقتدارِ سلطنت کی تشریح مقصود ہے۔ یہ ارشاد بطور مدح و ستائش وارد نہیں ہے)

اس کے بعد ایک قول کے مطابق یزید سے ابراہیم بن محمد اور مروان بن محمد کے نام گنوائے گئے ہیں۔ اس کے بعد دیگر متعدد اقوال بھی نقل کیے ہیں، مگر یہ سب ظن و تخمین پر مبنی ہیں اور یہاں اُن کے دُہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

انہی حضرت جابر بن سمُرہ رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت اسی کتاب میں یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا:

لا یزال الدین عزیزاً الی اثنی عشر خلیفۃ .... کلھم من قریش۔

(یہ دین غالب رہے گا بارہ خلیفوں تک ..... وہ سب قریش میں سے ہوں گے)

حافظ ابنِ قیمؒ اپنی تہذیب سنن ابی داؤد میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں خلافت کا لفظ حکمرانی کے عمومی مفہوم میں استعمال ہوا ہے جیساکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ:

سیکون من بعدی خلفاء یعملون بما یقولون ویفعلون مایؤمرون وسیکون من بعدھم خلفاء یعملون بما لا یقولون ویفعلون مالا یؤمرون .....

(عنقریب میرے بعد ایسے خلفاء ہوں گے جو وہی کریں گے جو کہیں گے اور وہی کریں گے جس کا حکم انہیں ہوگا۔ اور پھر ان کے بعد ایسے خلفاء ہوں گے جو ایسے افعال کریں گے جو اُن کے اقوال کے خلاف ہوں گے اور ایسے کام کریں گے جو شرعی احکام کے مطابق نہ ہوں گے ....)

اس حدیث میں اُن لوگوں کو بھی خلفاء کہا گیا ہے جن کے قول وعمل میں مطابقت نہ ہوگی اور ان سے ایسے افعال سرزد ہوں گے جو احکامِ شریعت کے خلاف ہوں گے۔

بہرکیف خلافتِ نبوت اور مطلق خلافت وامارت سے متعلق یہ دو طرح کی

پیش گوئیاں بالکل الگ الگ ہیں، جن کے مصداق میں یا تو تاریخی و توصیفی اعتبار سے مغایرت و مفاصلت ہے یا پھر ان دونوں میں خصوص و عموم کا فرق ہے، لیکن ان کے مفہوم و مدلول میں قطعاً کوئی ایسا تعارض نہیں ہے جو کسی اشکال کا باعث بن سکے، جس سے اہلِ زیغ کوئی فائدہ حاصل کر سکیں یا جسے خارجیت، ناصبیت یا شیعیت کے حامی اپنے حق میں استعمال کر سکیں۔ یہاں ایک جگہ وثوق و تعین سے چاروں خلفائے راشدین مہدیین مراد ہیں اور دوسری جگہ عمومی طور پہ بارہ خلیفوں کا ذکر ہے جو قریش میں سے ہوں گے، واللہ اعلم بالصواب۔

اب اس کے بعد ہم "فتنۂ احلاس" والی حدیث کو لیتے ہیں۔ مشکوٰۃ میں اس حدیث کے الفاظ درج ذیل ہیں:

كنّا قعوداً عند النبي صلى الله عليه وسلم فذكر الفتن فاكثر فی ذكرها حتىٰ ذكر فتنة الاحلاس فقال قائل وما فتنة الاحلاس؟ قال هي هرب وحرب۔ ثم فتنة السرّاء دخنها تحت قدمی رجل من اهل بيتي يزعم انه منی وليس منی۔ انما اوليائی المتقون ثم يصطلح الناس على رجل كورك على ضلع ثم فتنة الدهيماء لا تدع احداً من هذه الامة الا لطمته لطمة فاذا قيل انقضت تمادت۔ يصبح الرجل فيها مومناً ويمسی كافراً حتىٰ يصير الناس الى فسطاطين فسطاط الايمان لا نفاق فيه وفسطاط نفاق لا ايمان فيه فاذا كان ذالك فانتظروا الدجال

من یومہ او من غدہ۔

دہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے تھے۔ پھر آپؐ نے فتنوں کا ذکر فرمایا اور اسے خوب پھیلا کر بیان فرمایا۔ یہاں تک کہ آپؐ نے فتنۂ احلاس کا ذکر کیا تو ایک شخص نے پوچھا کہ یہ فتنۂ احلاس[1] کیا چیز ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ یہ فرار اور مار دھاڑ ہے۔ پھر ایک خوشحالی کا فتنہ ہوگا جو میرے اہل بیت کے ایک شخص کے قدموں سے پھوٹے گا۔ وہ مجھ سے ہونے کا دعویٰ کرے گا حالانکہ مجھے اس سے کوئی واسطہ نہ ہوگا، میرے دوست اور ساتھی تو متقی افراد ہیں۔ پھر لوگ ایک دوسرے شخص پر مصالحت کریں گے جو پسلی پر کولہے کے مانند ہوگا۔ پھر ایک تیرہ و تار فتنہ ہوگا جو اس امت کے ہر فرد کو ایک نہ ایک چانٹا رسید کرے گا۔ پھر جب کہا جائے گا کہ یہ فتنہ فرو ہو گیا تو یہ طول کھینچے گا۔ ایک شخص صبح مومن ہوگا اور شام کافر۔ یہاں تک کہ لوگ دو کیمپوں میں بٹ جائیں گے۔ ایک ایمان کا کیمپ جس میں نفاق کا وجود نہ ہوگا اور دوسرا نفاق کا کیمپ جس میں ایمان نہ ہوگا۔ جب ایسا ہو جائے تو دجال کا انتظار کرو، آج نہیں تو کل

---

[1] حلس اس سیاہ نمدے اور جھول کو کہتے ہیں جو جانور پر ڈالی جائے یا جسے فرش پر چاندنی کے نیچے بچھا دیا جائے۔ مراد کوئی بھیانک اور ہولناک سلسلۂ واقعات ہے جو لوگوں کو خانہ نشینی پر مجبور کر دے۔

نکلے گا)

اس میں شک نہیں کہ یہ حدیث پے در پے دو تین فتنوں سے ہمیں خبردار کر رہی ہے جن میں سے ہر ایک کے معاملے میں ہم کو اللہ سے پناہ درکار ہے (اعاذنا اللہ منھا) ان میں سے ایک فتنہ ایسا ہے جس میں معلوم ہوتا ہے کہ چاروں طرف ایک لوٹ مار اور بھگدڑ مچی ہوئی ہوگی، ایک افراتفری بپا ہوگی۔ اس کے بعد دوسرا ایک فارغ البالی اور عیاشی کا فتنہ اٹھ کھڑا ہوگا جسے اٹھانے والا خاندانِ نبوت سے منسوب تو ہوگا مگر فی الحقیقت پسرِ نوح کی طرح وہ اس نسبت وشرف کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ آنحضورؐ کے فرمان کے مطابق آپؐ کے رفقاء واولیاء تو تقویٰ شعار ہوتے ہیں۔

یہ تو اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ اس سے مراد کیا ہے، لیکن کوئی مسلمان جس کے دل میں ذرہ برابر ایمان ہو وہ اس بات کا تصور تک نہیں کر سکتا کہ اہلِ بیت کے جس شخص کا ذکر یہاں ہے، اس سے کوئی ادنیٰ اشارہ بھی (نعوذ باللہ) حضراتِ حسنینؓ کی جانب نکل سکتا ہے۔ نوخیزانِ بہشت کے ان قافلہ سالاروں (سیدا شباب اھل الجنۃ) کے تقویٰ اور طہارتِ نفس سے انکار کی جرأت آخر کیسے ہو سکتی ہے اور بھلا کیسے ہو سکتی ہے؟ اس طرح جس شخص کا ذکر کَوَرِکٍ عَلٰی ضِلَعٍ کے الفاظ سے ہوا ہے، یہاں بھی یہ باور کرنے کا قطعاً کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے کہ حضرت عبد اللہؓ بن زبیر جیسے جلیل القدر اور عظیم المرتبت صحابی کا ذکر آنحضورؐ نے اس انداز سے فرمایا ہوگا۔ بلاشبہ امرِ خلافت اُن کے حق میں مستقیم نہ ہو سکا، اور اُن کے جامِ شہادت نوش فرمانے سے پہلے اُن کی اولاد تک مروانیوں

کے ساتھ جاملی تھی، لیکن حواریٔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت زبیرؓ اور ذات النطاقین حضرت اسماء (رضی اللہ عنہما) کے لختِ جگر کے بارے میں ایسا استعارہ کیسے آپؐ استعمال فرما سکتے تھے جس میں استخفاف کا شائبہ پایا جاتا ہو۔ یہ ایسا محاورہ ہے جیسے اُردو یا انگریزی میں کہا جائے کہ فلاں شخص گاڑی کے آگے گھوڑا جوت دیا گیا ہے یا گول سوراخ میں چوکور کھونٹا ہے۔ اس کے برعکس جو شخص کسی موقع و منصب کے موزوں اور اہل ہو تو عربی میں کہتے ہیں : ھو ککف فی ساعد او کساعد فی ذراع (وہ شخص انگوٹھی میں نگینہ ہے)۔

بعض اصحاب نے حدیث کے الفاظ کو بعض خاص گزشتہ واقعات اور افراد پر چسپاں کرنے کی کوشش کی ہے، مثلاً شریف حسین والیٔ حجاز نے جب ترکوں سے غداری کر کے انگریزوں کی حمایت کی تھی، تو اُس دور کے بعض علماء نے خیال کیا کہ شاید یہی دجل کَوَرِکٍ علیٰ ضِلَعٍ ہو مگر میرا ناقص گمان یہ ہے کہ ابھی تک امت ایسے فتنہ عظیمہ سے دوچار نہیں ہوئی کیونکہ آگے کے الفاظ یہ بتاتے ہیں کہ یہ فتنہ پے بہ پے نکالتا ہی چلا جائے گا، حتیٰ کہ پوری دنیا خالص ایمان اور خالص نفاق کے علمبردار دو کیمپوں میں منقسم ہو جائے گی، پھر مسیح دجال کا خروج اور مسیحؑ ابن مریم کا نزول ہو جائے گا اور غالباً قیامت بھی دور نہ ہو گی۔ اللہ تعالیٰ ہماری مدد فرمائے اور ان فتنوں سے اپنی پناہ کے حصار میں رکھے۔ آمین۔

قریش کے جن چھوکروں کے ہاتھوں امت کی تباہی کی خبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے، وہ بالکل حق ہے۔ صحیحین میں یہ احادیث موجود ہیں اور یہ بات بھی درست ہے کہ متعدد صحابہ و تابعین اور بکثرت محدثین و اصحابِ سلف نے اُنہیں بنو مروان اور

بنو اُمیّہ کے جابر، ظالم اور شوریدہ سر امراء و عمّال پر منطبق کیا ہے۔ یہ ایک ایسی تلخ مگر ٹھوس حقیقت ہے جس سے کسی طرح اعراض ممکن ہی نہیں ہے۔ تاریخ و آثار کے صفحات سے اس سیاہی کو مٹانا یا اس پر لیپا پوتی کر کے اور سفیدی کے کوٹ چڑھا کر اس کی بدنمائی کو چھپانا، یہ کسی کے بس کی بات نہیں ہے۔ مؤرخ ہو، محدّث ہو، فقیہ ہو یا متکلم ہو، اس معاملے میں جو شخص بھی اہلِ سنّت اور سلف صالح کے بے لاگ اور معتدل مسلک کو سامنے رکھے گا وہ ان کالک کے داغوں اور خون کے دھبّوں سے صرفِ نظر نہیں کر سکے گا۔

طولِ بحث سے بچتے ہوئے میں سُننِ ترمذی سے ایک روایت نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں۔ کتاب الفتن میں ہشام بن حسّان کا ایک قول پوری سند کے ساتھ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے اور وہ یہ ہے:

احصوا ما قتل الحجاج صبرًا فبلغ مأئة الف وعشرين الف قتيل۔

(شمار کرنے والوں نے حساب لگایا کہ حجّاج نے کتنے افراد کو باندھ کر اور مشکیں کس کر قتل کیا تو اُن کی تعداد ایک لاکھ بیس ہزار تک پہنچی)

یہ امام ابوعیسیٰ ترمذیؒ ترمذی کی روایت ہے جو امام المحدّثین بخاریؒ کے شاگرد رشید ہیں اور جن سے امام بخاریؒ نے خود حدیث اخذ کی ہے۔

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۹ء)

کیا اللہ اور رسولؐ کا کوئی ارشاد بے عملی کا باعث بن سکتا ہے؟

سوال: میں ایک طالب العلم اور دینی ذوق رکھنے والا مسلمان ہوں، مگر کچھ عرصے سے ایک عجیب الجھن پیدا ہو گئی ہے جو حل ہونے نہیں پاتی۔ متعدد اہلِ علم سے رجوع کیا مگر تسلی نہ ہوئی۔ سوال یہ ہے کہ کیا قرآن اور کتب حدیث میں اس قسم کی آیات و روایات آئی ہیں، جن سے نماز روزہ اور دیگر اعمالِ صالحہ کی اہمیت کم ہو جاتی ہے، مثلاً صحیح مسلم اور ترمذی وغیرہ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یوم عاشوراء کا روزہ گزشتہ سال کے گناہوں کا کفارہ ہے۔ عشرۂ ذی الحجہ کے روزوں کے بارے میں احادیث ہیں کہ ہر روزے کا ثواب سال بھر کے روزوں کے برابر ہے۔ حضرت ابوقتادہؓ کی روایت ہے کہ اس سے دو سال کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ یوم عرفہ کے روزے کا ثواب بھی اتنا ہی مذکور ہے۔ اگر واقعی یوں ہی ہے، تو پھر کیا اس سے گناہوں پہ آزادی کا ثبوت نہیں مل رہا؟ اس کے بعد نماز روزہ کرنے اور گناہوں سے بچنے کی کیا ضرورت رہی؟ حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے کہ جس نے لا الٰہ الا اللہ کہہ دیا، وہ جنت میں داخل ہو گیا۔ مشکوٰۃ میں نمازِ تسبیح کے فضائل بیان ہوئے ہیں کہ اس سے سارے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ ابوداؤد اور مسند احمد میں بیان کیا گیا ہے کہ چاشت کی نماز سے ساری زندگی کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ مشکوٰۃ میں ہے کہ

، اس کے بعد گناہوں سے کون بچے گا اور نیکی کی تکلیف اٹھائے گا؟ سورۂ الرحمٰن میں فرمایا ، وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتٰنِ ۔ کیا جو شخص رب کے سامنے کھڑے ہونے سے ڈر ے مگر کوئی اچھا عمل نہ کرے اُسے دو جنتیں یا دو باغ مل جائیں گے ؟ سورۂ حٰمٓ ، السجدہ میں آیا ہے کہ جو لوگ کہہ دیں کہ ہمارا رب اللہ ہے، پھر جم جائیں، اُنہیں فرشتے جنت کی بشارت دیتے ہیں ۔ اس طرح کی بہت سی آیات و روایات ہیں جو آپ کی نظر میں ہوں گی ۔ ان سے جو غلط فہمی اور تہاون پیدا ہو سکتا ہے، اُس کا سدِّباب کیسے ہو سکتا ہے اور جو اعتراضات و سوالات سامنے آتے ہیں اُن کا کیا جواب دیا جائے گا ؟

جواب : آپ کے سوال کا جواب دینے کے لیے خاصی طویل بحث کی ضرورت ہے ۔ سرِدست مختصر جواب دیا جا رہا ہے ۔ خدا کرے کہ موجبِ تشفی ہو ۔ آپ نے قرآن و حدیث کا مطالعہ کرتے ہوئے جو نقطۂ نظر اختیار کیا ہے اُس میں بنیادی غلطی یہ ہے کہ اپنے سامنے صرف ایک پہلو اور ایک رُخ کو رکھا ہے اور صرف اُن آیات و احادیث کو مرکزِ توجہ بنا لیا ہے جن میں بعض اعمالِ حسنہ کے نتائج بیان کیے گئے ہیں اور اُن نصوص کتاب و سنت سے بالکل نظر ہٹالی ہے جن میں اعمالِ سیّئہ کے نتائج بھی بیان کیے گئے ہیں ۔ ایک مومن کا صحیح مقام بین الخوف والرجاء (امید و بیم کے درمیان) ہے ۔ جو شخص شارع کے ان دونوں قسم کے ارشادات میں سے صرف ایک ہی پر اپنی نگاہ جمالے گا، وہ لازماً یا تو خوش فہمی یا پھر مایوسی کا شکار ہو جائے گا ۔ اسی طرح جو شخص ان دوگونہ نصوص کو آپس

میں ٹکرانے اور ان میں تضاد تلاش کرنے کی کوشش کرے گا اُس کے حصے میں بھی گمراہی و حیرانی کے ماسوا کچھ نہیں آئے گا۔

مزید برآں اس سلسلے میں اللہ اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کی صحیح تاویل معلوم کرنے اور حقیقتِ نفس الامری تک پہنچنے کے لیے بعض ایسے کلیات و مسلمات اور اُصولِ اولیہ جو قرآن و حدیث ہی میں مذکور ہیں یا اُن سے ماخوذ ہیں اور جن پر علمائے سلف کا اتفاق ہے، وہ بھی نظر سے اوجھل نہیں ہونے چاہئیں. مثلاً فرائض کا اجر و ثواب بہرحال نوافل سے زیادہ ہے. فرائض و مکتوبات کی نیابت اور تلافی و تدارک نوافل سے ممکن نہیں ہے اور ترکِ فرائض کی صورت میں تطوعات عنداللہ قبول نہیں ہو سکتے. جو شخص فرض نماز کا تارک ہے، اُس کے نوافل کس کام کے ہیں؟ جو زکوٰۃ یا عشر ادا نہیں کرتا، اُس کے نفلی صدقات و خیرات کیا معنی رکھتے ہیں؟ جو شخص فرض روزے کی طاقت رکھنے کے باوجود اُس کا تارک ہے، اُس کا عاشورہ، ذوالحجہ یا عرفہ کا روزہ سال بھر کے گناہ تو کیا معاف کرائے گا، خود ہی ہباءً منثورًا بن کر ہوا میں اُڑ جائے گا. جس شخص کو صلوٰۃِ مفروضہ کی ادائی نصیب نہیں ہوتی، اُس کی صلوٰۃ التسبیح دوسرے کبائر و صغائر تو کیا معاف کرائے گی، اُسے ترکِ نماز کے جرمِ کبیرہ سے بھی بری الذمہ نہیں کرا سکے گی. ترکِ صلوٰۃ اور ترکِ زکوٰۃ پر دنیا و آخرت میں جو شدید وعیدیں مذکور ہیں، وہ کسی سے مخفی نہیں ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض نماز کے تارکین کو گھروں سمیت جلا دینے کا ارادہ ظاہر فرمایا۔ زکوٰۃ نہ دینے والوں کے لیے قرآن و حدیث میں عذابِ جہنم کی وعید ہے اور دنیا میں صحابہ کرام نے اُن کے خلاف مرتدین کی طرح قتال بالسیف کیا ہے. کیا اس کے

بعد بھی اس امر میں کوئی شک باقی رہ جاتا ہے کہ نفلی عبادات تارکین فرائض کے لیے کفارہ نہیں بن سکتیں اور نوافل و تطوعات کے لیے جو بشارتیں وارد ہیں اُن کے مستحق وہی مسلمان ہیں جو اوامر و فرائض کی پابندی حتی الوسع کرتے ہیں۔ ان ارشادات کا یہ مقصود و مدعا ہرگز نہ تھا کہ لوگ ان پر بھروسہ کر کے فرائض سے تغافل و تساہل برتیں اور منکرات و نواہی کے ارتکاب پر جری ہو جائیں۔ صحابہ کرام جو ان فرمودات کے اوّلین مخاطب تھے اُن میں ہمیں کوئی مثال ایسی نہیں ملتی کہ اُنہوں نے ایسی بشارتیں سُن کر اُن پر غلط تکیہ کیا ہو جس سے اوامر و نواہی کی پابندی میں ڈھیل پیدا ہوئی ہو۔

اعمال کی جزا و سزا کے معاملے میں ایک اُصول کتاب و سنّت میں یہ بھی بیان ہوا ہے کہ تمام اچھے اور بُرے اعمال کا بحیثیت مجموعی موازنہ و محاسبہ اللہ کے ہاں ہوگا۔ جس کا اچھے اور وزنی اعمال کے لحاظ سے پلڑا بھاری ہو گیا وہ جنّت کا مستحق ہوگا اور جس مسلمان کے اچھے اعمال وزن میں ہلکے ثابت ہوئے وہ دوزخ کا مستحق ہوگا۔ اس کے بعد اللہ چاہے تو ایسے مومن کو معاف کر دے اور چاہے تو معاف کرنے سے پہلے اُسے سزا بھگتنے کے لیے دوزخ میں بھیج دے۔ پھر وہاں اعمال کی ظاہری شکل و صورت کو نہیں، بلکہ باطنی جذبے اور نیّت کو دیکھا جائے گا۔ صحیح احادیث میں وارد ہے کہ بعض عبادت گزاروں اور روزے داروں کو سوائے رات جاگنے اور بھوک پیاس کے کچھ نہیں ملتا۔ یہاں فرض یا نفل نماز اور روزے کی تخصیص بھی مذکور نہیں جس سے معلوم ہوا کہ بعض موانع ایسے ہیں جن کی موجودگی میں فرض نماز روزہ بھی ردّ ہو سکتا ہے تا بنوافل چہ رسد۔ کوئی شخص عبادات و صدقاتِ نافلہ اگر اس غرض کے لیے انجام دے کہ اُسے فرائض میں چھوٹ اور کبائر کی آزادی مل جائے، تو ایسے

اعمال نہ صرف مردود ہوں گے، بلکہ ایسے زعم باطل پر عند اللہ مواخذہ ہوگا۔

اس کے علاوہ کتاب و سنت میں بہت سے ایسے ہلاکت خیز اعمال گنوائے گئے ہیں جو بہت سارے دوسرے اعمال کو بھی ضائع اور خبط کر دیتے ہیں۔ ریاکاری کو شرک اصغر کہا گیا ہے، جس سے مالی انفاق، قتال اور دوسرے اچھے اعمال بے کار ہو جاتے ہیں۔ خیانت و غلول سے جہاد اور شہادت کا اجر مارا جاتا ہے اور اُن کا مرتکب اُلٹا دوزخ میں جاتا ہے۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ:

"قیامت کے روز ایک شخص بہت اچھے اعمال کے ساتھ پیش ہوگا، مگر اُس کے ساتھ اُس نے حقوق العباد کو تلف کیا ہوگا، کسی کا مال چھینا ہوگا، کسی کو گالی دی ہوگی یا دوسری طرح خلقِ خدا کو نشانۂ ستم بنایا ہوگا، تو اُس شخص کی ساری نیکیاں ان مظلوموں میں بانٹ دی جائیں گی اور مظلوموں کی بُرائیاں اُس ظالم کے سر پہ لاد کر جہنم میں دھکیل دیا جائے گا۔"

ایسی بے شمار وعیدات کیوں آپ کی نظر سے اوجھل ہو گئی ہیں؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر فرمایا ہے کہ میری شفاعت اہلِ کبائر کے لیے ہے تو اُس سے یہ کیسے لازم آگیا کہ ہر مرتکبِ کبیرہ مستحقِ شفاعت ہوگا اور بلا مواخذہ بخشا جائے گا؟ اللہ کے ہاں جس کے لیے اذن ہوگا، اُسی کے حق میں شفاعت ہوگی۔ بہت سے اہلِ ایمان کا بھی ایک مرتبہ دوزخ میں داخل کیا جانا احادیثِ صحیحہ میں مذکور ہے۔ اُن لوگوں کے لیے یا تو شفاعت نہ ہوگی یا پھر سزا پانے کے بعد ہوگی۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جھوٹی گواہی دینے والا میری شفاعت سے محروم

ہو گا۔ بعض مجرمین کے متعلق فرمایا کہ میں اُن کے خلاف مدعی بن کر مخاصمت کروں گا۔ غور و عبرت کا مقام ہے کہ خود آنحضورؐ، شافعِ محشرؐ جس کے خلاف صاحبِ دعویٰ ہوں گے اُس کا شفیع کون ہو سکتا ہے اور وہ مواخذہ سے کیسے بچ سکتا ہے؟

مَیں آخر میں ایک عام فہم تمثیل پر جواب کو ختم کرتا ہوں۔ فرض کیجئے کہ ایک طبیب حاذق اپنے ایک نسخے میں قوت و توانائی کے لیے بعض مفید اور مجرب ادویہ و اجزاء کے نام لکھ دیتا ہے۔ پھر اپنی ایک مجلس میں بعض غذاؤں کے نفع بخش اثرات اور حفظانِ صحت کے بعض اصول بیان کرتا ہے اور کسی دوسری مجلس میں بعض زہریلی اشیاء اور سمیات کا بھی ذکر کر دیتا ہے کہ اُن کے کھانے سے انسان بیماری یا موت کا شکار ہو جاتا ہے۔ اب یہ ساری باتیں اپنی اپنی جگہ پر درست اور برمحل ہیں، لیکن کوئی نادان اگر کہتا یہ ہے کہ مقویات کے ساتھ سمیات کو بھی نوشِ جان کر لیتا ہے اور اس کے بعد تنومند ہونے کے بجائے مرض الموت میں مبتلا ہو جاتا ہے، تو کیا یہ کہا جائے گا کہ طبیب حاذق نہ تھا یا اُس کی کچھ باتیں صحیح اور کچھ غلط تھیں؟ اس سلسلے میں بہتر ہو گا کہ مولانا مودودیؒ کی کتاب تفہیمات حصّہ اوّل کا وہ مضمون بھی پڑھ لیں جس کا عنوان ہے: کیا نجات کے لیے کلمۂ طیبہ کافی ہے؟

اللہ اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات اپنی جگہ پر اٹل اور برحق ہے، مگر مشکل یہ ہے کہ آج مسلمان صرف آسانیوں اور رخصتوں کے طالب اور سستی نجات کے خواہاں بن کر رہ گئے ہیں۔ جس طرح اہلِ کتاب کہتے ہیں کہ: سَيُغْفَرُ لَنَا (توقع ہے کہ ہم بخشے جائیں گے) اسی طرح مسلمان بھی یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ ہر بے عملی، بلکہ بدعملی

کے باوجود وہ بلامواخذہ سیدھے جنت میں جا داخل ہوں گے، ترکِ اوامر اور ارتکابِ معاصی پر اُن سے پرسش کا سرے سے سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، مگر یہ ایک مہلک غلط فہمی بلکہ گمراہی ہے جو اُن کی اپنی کج روی اور کج فہمی کی پیداوار ہے۔ اللہ اور اُس کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بری ہیں۔ جو شخص دنیا میں دعوائے ایمان کرتا ہے، ہم تو بلاشبہ اُسے مسلمان کہیں گے کیونکہ یہاں ظاہر احوال ہی پر سارے احکام مرتب ہوتے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ جس کا علم ظاہر و باطن دونوں پر حاوی ہے اُس کے ہاں ہر زبانی دعوی تسلیم کیے جانے کے قابل نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسا ہوتا تو اللہ تعالیٰ یوں کیوں فرماتا:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ۔

(اور لوگوں میں ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے اللہ پر اور یومِ آخرت پر حالانکہ وہ مومن نہیں)

اللہ سے دعا ہے کہ وہ ہر مسلمان کو کتاب و سنت کے ہر قول کے استماع اور بطریقِ احسن اتباع کی توفیق بخشے، آمین۔

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۷۴ء)

انفاق فی سبیل اللہ کے باوجود مال میں کمی کیوں ؟

سوال: میں آج کل سخت ذہنی پریشانی یا بہ الفاظِ دیگر ایمانی پریشانی میں مبتلا ہوگیا ہوں، شیطان کے حملوں کی زد میں ہوں۔ الحمدللہ اپنی زندگی دیندارانہ ہے۔ میں نے اپنی پوری زندگی جب سے اسلام کو شعوری طور پر قبول کیا ہے حلال و حرام، جائز و ناجائز کی قیود کے ساتھ گزاری ہے۔ آج سے دس پندرہ سال پہلے میری معاشی زندگی بے حد تنگ تھی بعد کو اللہ تعالیٰ کی مہربانی سے آہستہ آہستہ بتدریج کاروباری حالات بہتر ہوتے گئے اور میں صاحبِ نصاب ہوگیا؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ایسا ہوا اور چار پانچ سال پہلے کی بات ہے کہ میں اس قابل ہوگیا کہ ایک ہزار روپیہ زکوٰۃ ادا کرسکوں۔ اس کے بعد گزشتہ تین سال سے یہ صورتِ حال واقع ہوئی ہے کہ میں کاروباری اور دیگر مصائب، مثلاً بچوں کی بیماریوں اور دوسری پریشانیوں میں مبتلا ہوتا چلا گیا اور اس دوران میں بھی ایمان اللہ کی رحمت سے سلامت رہا، اور اب تک ہے۔ میں نے کاروباری بحران پر قابو پانے کے لیے کسی ناجائز حربہ کو استعمال کرنے سے الحمدللہ گریز کیا۔

اس سال میں نے اپنی زکوٰۃ کا حساب کیا تو وہ گزشتہ تین سال سے جو بتدریج کم ہو رہی تھی، ایک ہزار سے گھٹ کر پانچ سو رہ گئی ہے۔

کچھ سرمایہ نقصانات کی نذر ہوا اور کچھ کاروباری بحران اور اخراجات کی نذر ہوتے ہوتے نصف رہ گیا ہے۔ زکوٰۃ کے علاوہ بھی میں تمام دینی واجبات ادا کرتا رہا ہوں۔ اور کردار بھی ان شاء اللہ مومنانہ ہے ہیں۔ سمجھ میں نہیں آتا اور یہ معمہ حل نہیں ہوتا کہ مجھے خسارہ کیوں ہے؟ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ جو لوگ شکر کا رویہ (شکر کے معنی خدا کی نعمتوں کی قدردانی اور اُن کا صحیح استعمال) کریں گے، ہم اُن کے لیے اپنی عطا کردہ نعمتوں میں اضافہ کرتے رہیں گے۔ اور میں نے الحمدللہ شکر کا رویہ ہی اختیار کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ میرے زوالِ نعمت میں اللہ تعالیٰ کی کونسی حکمت کارفرما ہے اور ایسی صورتِ حال میں جو میرے ساتھ پیدا ہوئی ہے وہ کس قانونِ خداوندی کے ماتحت ہے۔ اس کے برعکس جو لوگ حلال و حرام کی حدود سے ناآشنا خالص زرپرست، دنیادار میرے گرد و پیش میں ہیں وہ خوب پھل پھول رہے ہیں۔ میرا خاندان ڈیڑھ سو افراد پر مشتمل ہے اور وہ سب آسودہ حال دن دونی رات چوگنی مالی ترقی کر رہے ہیں، اور میں اُن کے درمیان تنہا ایک ذات جو دن بدن پریشانیوں اور مالی زوال کا شکار ہوں، حالانکہ ان سب میں دیندار بھی میں تنہا ہوں ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ۔ اس صورت میں شیطان مجھ پر حملہ آور اور میرے عقائد میں تنزلزل پیدا کر رہا ہے کہ اللہ میری زکوٰۃ جو میں اس کی راہ میں دیتا ہوں اسے کم کیوں کرتا جا رہا ہے۔ زکوٰۃ کے متعلق تو یہ بتایا جاتا ہے کہ اس سے مال بڑھتا ہے،

گھٹتا نہیں پھر میں خوشحال ہونے کے بجائے کیوں خستہ حال ہوں؟

جواب: آپ کی ذہنی پریشانی کا حال معلوم کرکے افسوس ہوا۔ جس تفصیلی انداز سے آپ نے اپنا مسئلہ بیان کیا ہے میں نہیں کہہ سکتا کہ میں اسی نسبت سے مدلل و مفصل جواب آپ کو دے سکوں گا یا نہیں۔ تاہم مختصر جواب عرض کرتا ہوں اور اللہ سے دعا کرتا ہوں کہ وہ اسے ہی کافی و شافی بنا دے۔

میں سمجھتا ہوں کہ آپ کی اُلجھن کی اصل وجہ یہ ہے کہ آپ کتاب و سنت کی تعلیمات کو اُن کی مجموعی حیثیت میں پیشِ نظر نہیں رکھتے اور پھر اُن کے کسی ایک جزء کو بھی سامنے رکھتے ہوئے اس خاص جزء کے صحیح پس منظر اور مفہوم کو نظر انداز کرکے اسے ایک محدود معنی پہنا دیتے ہیں۔ آپ خود دیکھیں کہ جس خاص مسئلے میں آپ کو اُلجھن پیش آ رہی ہے وہ زکوٰۃ اور انفاقِ فی سبیل اللہ کا مسئلہ ہے۔ آپ غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ جو شخص زکوٰۃ دیتا ہے اُس کا مال ہمیشہ دنیا میں بڑھتا ہی چلا جائے گا۔ اور جو نہ دے اُس کے مال کی مقدار دُنیا میں گھٹتی ہی چلی جائے گی۔ مجھے معلوم نہیں کہ یہ بات قرآن و حدیث کے کس مقام پر کہی گئی ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ اس قسم کی گارنٹی اگر خدا اور رسول ؐ کی طرف سے دے دی جاتی جو یقیناً پوری بھی ہو کر رہتی، تو پھر کون شخص ایسا ہوتا جو زکوٰۃ دینے سے باز رہتا اور افزائشِ مال کے اس تیر بہدف نسخے کو آزمانے میں کوتاہی کرتا۔ پھر تو انفاق میں قربانی، ایثار اور آزمائش کا پہلو بالکل ہی ختم ہو جاتا۔ اپنے اس استدلال کو اگر آپ ذرا پھیلا دیں تو اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ جو مسلمان بھی اللہ کے اوامر و نواہی کی پابندی کرے گا اُسے دنیا میں کسی تکلیف کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا اور وہ ہمیشہ مزے ہی لوٹتا

رہے گا، دنیوی مال ومتاع اور آرام و آسائش اُسے دائماً حاصل رہیں گے، ان میں کوئی نقصان نہیں ہوگا، بلکہ ہر لحاظ سے زیادتی اور افزونی ہی ہوتی چلی جائے گی۔ آپ خود سوچیں اور پھر مجھے بتائیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ کرامؓ سے بڑھ کر کون احکامِ الٰہی کا متبع ہوگا اور کس نے زکوٰۃ وصدقات کی ادائیگی میں اُن سے بڑھ کر پابندی کی ہوگی۔ پھر کیا ان پر فقر و فاقہ، معاشی تنگی اور دوسرے مصائب و شدائد وارد نہیں ہوئے اور اُن سے نہیں فرمایا گیا کہ:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوْعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْاَمْوَالِ وَالْاَنْفُسِ وَالثَّمَرٰتِ وَبَشِّرِ الصّٰبِرِيْنَ۝ الَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِيْبَةٌ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ۝

(اور ہم تمہیں ضرور آزمائیں گے خوف، بھوک اور مال، جان اور پیداوار کے نقصانات کے ذریعے سے اور بشارت دو صبر کرنے والوں کو جنہیں مصیبت پہنچتی ہے تو کہتے ہیں کہ ہم اللہ ہی کے لیے ہیں اور اُسی کی طرف واپس ہونے والے ہیں)

آزمائش تو ہر انسان کے لیے ناگزیر ہے، البتہ اس کی شکلیں مختلف ہوتی ہیں۔ کسی کو اللہ مال دے کر آزماتا ہے اور کسی سے چھین کر آزماتا ہے۔ کسی کو فرمانبرداری کی حالت میں بھی مبتلائے تکلیف رکھتا ہے اور کسی کو نافرمانی میں بھی ڈھیل دیتا ہے اور یہ آخری صورت سب سے زیادہ سخت آزمائش کی صورت ہے۔

آپ نے قرآن مجید کی جس آیت کا حوالہ دیا ہے وہ سورۂ ابراہیم کی آیت ۷ ہے۔

اس میں خطاب کسی فرد یا چند افراد سے نہیں، بلکہ پوری قومِ بنی اسرائیل سے ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بہت سے دوسرے ایسے وعدے ہیں جن کا تعلق افراد سے نہیں، بلکہ جماعت سے ہے۔ بعض اوقات ان وعدوں میں ایسی عمومیت پائی جاتی ہے کہ برسوں نہیں بلکہ صدیوں میں اور بعض کی دنیا میں نہیں بلکہ آخرت میں تکمیل ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زکوٰۃ کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کو پاک صاف کر کے اُسے نشوونما دی جائے اور اس میں بالیدگی پیدا کی جائے، لیکن اس کا مطلب ہر حالت میں مال کی مادی مقدار کا بڑھنا نہیں، بلکہ اس کا تعلق دراصل آخرت کے اجر و ثواب سے ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ:

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ ط (النحل-۹۶)

(جو کچھ تمہارے پاس ہے وہ ختم ہو جاتا ہے اور جو اللہ تعالیٰ کے ہاں ہے وہ باقی رہتا ہے)

یہ بات بھی اپنی جگہ صحیح ہے کہ زکوٰۃ سے دُنیا میں معاشی خوشحالی پیدا ہوتی ہے مگر اس کا تعلق افراد سے نہیں بلکہ پورے معاشرے سے ہے۔ پورا معاشرہ اگر زکوٰۃ پر عامل ہو، تو بلاشبہ دولت کی گردش امیروں سے غریبوں کی طرف ہوتی ہے اور ہر شخص آسودہ حال ہوتا ہے، مگر سو یا ہزار میں سے ایک اگر زکوٰۃ دے اور باقی زکوٰۃ نہ دیں، بلکہ اُلٹا سود کھائیں تو پھر پوری سوسائٹی کیسے پھلے پھولے جب کہ اللہ نے صدقات و زکوٰۃ کی افزائش کے ساتھ یہ بھی فرمایا ہے کہ سودی کاروبار تباہی بھی لاتا ہے۔ لکھنے کو تو بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے، لیکن زیادہ تفصیل میرے لیے ممکن نہیں۔ خدا کرے یہ مختصر جواب آپ کے لیے موجبِ طمانیت ہو جائے،

اور آپ وسوسۂ شیطان سے بچ جائیں۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۵ء)

حضرت علیؓ کی زرہ کا سرقہ
(۱/۱)

سوال: سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں عدل و انصاف اور قانون کی بالادستی کے بارے میں عام طور پہ یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے ایک یہودی پر اپنی زرہ کی چوری کا دعویٰ کیا اور اپنے بیٹے اور غلام کو گواہی کے لیے پیش کیا۔ قاضی صاحب نے یہ کہہ کر ان کی گواہی مسترد کر دی کہ از روئے قانونِ شہادت بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں اور غلام کی گواہی آقا کے حق میں قبول نہیں کی جا سکتی۔

۱۔ پہلے نمبر پہ یہ بات دریافت طلب ہے کہ اس واقعہ کی صحیح تفصیل کیا ہے؟

۲۔ اگر یہ واقعہ اسی طرح ہے تو کیا سیدنا علی رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر فقیہ کو معلوم نہیں تھا کہ بیٹے اور غلام کو بطور گواہ پیش نہیں کیا جا سکتا۔

براہِ کرم اس واقعہ کی تفصیلات اور اس پہ وارد اعتراضات کے بارے میں جواب سے مطلع فرمائیں۔ عین نوازش ہو گی۔

جواب : میں نے بھی حضرت علیؓ کا یہ واقعہ سُنا اور غالباً کہیں پڑھا بھی ہے کہ اُنہوں نے قاضی شُریحؒ کی عدالت میں اپنی زرہ کی چوری کا دعویٰ دائر کیا تھا اور اپنے صاحبزادے حضرت حسنؓ اور غلام قنبرؓ کو بطور گواہ پیش کیا تھا لیکن اس وقت تلاش کے باوجود یہ واقعہ اس تفصیل کے ساتھ مجھے کسی قابلِ اعتماد کتاب میں نہیں مل سکا۔ امام بیہقی نے سننِ کبریٰ جلد ۱۰ کتاب آداب القاضی، صـ۱۳۶ پر اسے سند کے ساتھ یوں نقل کیا ہے :

"امام شعبیؒ سے روایت ہے کہ ایک روز حضرت علیؓ بازار میں نکلے تو کیا دیکھتے ہیں کہ ایک عیسائی ایک زرہ بیچ رہا ہے۔ حضرت علیؓ نے اس زرہ کو پہچان لیا اور فرمایا : یہ زرہ تو میری ہے۔ تمہارے اور میرے درمیان مسلمانوں کے قاضی فیصلہ کریں گے۔ قاضی جو مقرر ہوئے تھے وہ شُریحؒ تھے۔ شُریحؒ سے امیر المومنینؓ نے فرمایا۔ اس کے اور میرے مابین فیصلہ کیجئے۔ شریحؒ نے پوچھا : امیر المؤمنین، آپ کیا کہتے ہیں؟ حضرت علیؓ کہنے لگے کہ یہ میری زرہ ہے جو ایک مدت سے مجھ سے غائب ہے۔ تب شریحؒ نے فرمایا : اے نصرانی، تم کیا کہتے ہو؟ وہ کہنے لگا : امیر المؤمنین نے کیسا جھوٹ بولا، یہ زرہ تو میری ہے۔ اس پر شریحؒ کہنے لگے : یہ زرہ اِس شخص کے قبضے میں ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ ثبوت کے بغیر اس سے لی جا سکتی ہے۔ کیا آپ کے پاس کوئی ثبوت یا شہادت ہے؟ حضرت علیؓ نے فرمایا : شُریحؒ سچ کہتے ہیں۔ یہ سُن کر عیسائی بول اٹھا : میں اس کی گواہی دیتا ہوں کہ یہ انبیاء علیہم السّلام کے

احکام و تعلیمات ہیں۔ امیر المومنین اپنا دعویٰ اپنے جج کے سامنے پیش کرتا ہے اور اُن کا جج اُن کے خلاف فیصلہ دیتا ہے۔ خدا کی قسم! اے امیر المومنین یہ آپ ہی کی زرہ ہے۔ میں نے لشکر میں اسے آپ کے ہاتھ بیچا تھا اور پھر یہ آپ کے خاکی اونٹ پر سے سرک کر الگ ہو گئی اور میں نے اسے لے لیا۔ میں اس کی شہادت دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: جب تم اسلام لے آئے، تو اب یہ زرہ تمہاری ہے۔ پھر حضرت علیؓ نے اُسے ایک عمدہ گھوڑے پر سوار کر کے رخصت کیا ۔ امام شعبیؒ کہتے ہیں کہ: میں نے اس نو مسلم کو مشرکین کے خلاف جہاد کرتے ہوئے دیکھا۔

دوسری سند کے ساتھ امام شعبیؒ نے یوں بیان کیا ہے کہ:

"حضرت علیؓ نے اس کے علاوہ اُس کا دو ہزار درہم مشاہرہ بھی مقرر کر دیا۔ آخر کار وہ جنگِ صفین میں حضرت علیؓ کے ساتھ لڑتا ہوا شہید ہوا۔"

نیل الاوطار اور بعض دوسری کتابوں میں بھی یہ قصہ سُننِ بیہقی کے حوالے سے اسی طرح بیان ہوا ہے۔

اگر اس واقعہ کی تفصیل بس اتنی ہی ہو جو اُوپر بیان ہوئی تو اس پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا جو سوال میں مذکور ہے، تاہم بالفرض اگر حضرت علیؓ کی طرف سے اُن کے صاحبزادے اور خادم نے شہادت دے دی ہو تو یہ کوئی ایسا ممنوع یا حرام فعل نہیں ہے جس پر ان قابلِ تعظیم باپ بیٹوں کو مطعون کیا جائے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس ایمان افروز

واقعہ کا یہ پہلو چنداں اہمیت نہیں رکھتا کہ حضرت علی رضؓ کا دعویٰ کیا تھا اور اس کے حق میں شہادت کیا تھی یا نہیں تھی، بلکہ اس کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ امیر المومنین جس کے صادق القول ہونے میں کوئی شبہ نہ تھا، اس نے بھی اپنی حق رسی کے لیے عدالت سے رجوع کیا اور عدالت نے اس بات سے صرفِ نظر کرتے ہوئے کہ ایک طرف صحابیٔ رسولؐ اور خلیفۂ راشد ہے اور دوسری طرف ایک غیر مسلم ذمّی ہے، فیصلہ وہ دیا جو بے لاگ انصاف پر مبنی اور ہر شک و شبہ سے بالاتر تھا۔

یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ بعض احادیث میں یہ ارشادِ نبویؐ مذکور ہے کہ قریبی عزیز یا گھر والوں کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں جائز نہیں، مگر اوّلاً اس بات کا امکان موجود ہے کہ حضرت علی رضؓ اور حضرت حسن رضؓ کو یہ ارشاد معلوم نہ ہو۔ ایسی متعدد مثالیں موجود ہیں کہ بعض صحابۂ کرام بلکہ خود خلفائے راشدینؓ کو بعض ارشاداتِ رسولؐ کا علم نہیں ہوتا تھا اور منادی ہوتی تھی کہ جن صاحب کو آنحضورؐ کے کسی قول و فعل کا علم ہو وہ آکر بتائے۔ صحابۂ کرامؓ بھول بھی سکتے تھے۔ حضرت عمرؓ کا واقعہ نہایت مشہور ہے کہ اُنہیں تیمم کے متعلق ایک ارشادِ نبویؐ یاد نہ رہا اور حضرت عمارؓ کو یاد رہا، حالانکہ دونوں کے سامنے مشترک واقعہ کے متعلق آنحضورؐ نے اسے بیان فرمایا تھا۔

پھر جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ اگر مدعی کے پاس کوئی گواہ بجز اہلِ خانہ کے نہ ہو یا سرے سے کوئی شہادت نہ ہو، مگر وہ اپنے علم و یقین کی بنا پر اپنا دعویٰ مبنی بر حقیقت سمجھتا ہو تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ اپنا دعویٰ قاضی کے سامنے جوں کا توں رکھ دے۔ اگر وہ غلط بیانی نہیں کرتا اور شہادتِ ترد پیش نہیں کرتا تو اس کا فعل عند اللہ قابلِ مواخذہ نہیں، البتہ اس کے دعویٰ اور شہادت کے قابل

قبول ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ قاضی کرے گا۔ اگر قاضی دعوے کو ناقابلِ اثبات یا شہادت کو ناکافی سمجھتا ہے تب بھی اُس کا کام یہ ہے کہ وہ دوسرے فریق کا بیان لے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ اقبالِ جُرم کر لے، البتہ اگر وہ انکار کر دے اور اُس کے خلاف کوئی شہادت موجود یا مسموع نہ ہو، تو قاضی اُس سے قسم یا حلف لے گا۔ اس کے بغیر وہ بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔ یہ ارشاد بھی حدیث ہی میں وارد ہوا ہے کہ :

البیّنۃ علی المدعی و الیمین علیٰ من انکر۔

(ثبوت مدعی کے ذمّے ہے اور دوسرا فریق انکار کرے تو اُس پر قسم لازم ہے)۔

اس حدیث سے یہ بات آپ سے آپ نکلتی ہے کہ بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ مدعی کے لیے شہادت نہ ہو یا عدالت کے نزدیک وہ پایۂ ثبوت تک نہ پہنچتی ہو، لیکن مدعی کا دعویٰ یا گواہی فی الحقیقت سچّائی پر مبنی ہو تو اُس کا عدالت سے رجوع کرنا یا جو شہادت بھی میسّر ہو اُسے بلا کم و کاست پیش کر دینا قابلِ اعتراض نہیں اور مدعا علیہ کے قسم کھانے کا سوال اُسی صورت میں پیدا ہوتا ہے، ورنہ مدعی کی طرف سے مطلوب شہادت پیش کر دینے کے بعد فیصلے کا مدار اسی شہادت پر ہو گا۔ اگر شہادت کافی اور قابلِ قبول ہو گی تو ملزم کے لیے قسم کا کوئی موقع نہ ہو گا۔ جس سے وہ بری الذمہ ہو سکے۔ حضرت علیؓ کے پاس کوئی شہادت تھی یا نہ تھی اور تھی تو وہ کسی حد تک قابلِ قبول تھی، اس کے بجائے قابلِ دید اور لائقِ تقلید امر یہ ہے کہ اُنہوں نے خود اپنے ایک غیر مسلم محکوم کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کی بلکہ عدالت کا دروازہ کھٹکھٹایا اور اپنے خلاف فیصلے کو شرحِ صدر اور خندہ پیشانی سے قبول فرمایا۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر اُنہوں

نے اپنے فرزندِ ارجمند یا ملازم کو بھی بطورِ گواہ پیش کیا اور عدالت نے اس گواہی کو تسلیم نہ کیا تو یہ بھی اسلامی عدل و انصاف کی ایک درخشاں مثال ہے اور ایک عیسائی نے شاید عدالت میں یہ اعتراض نہیں اٹھایا ہوگا کہ امیر المومنین اپنے گھر کے افراد کو کیوں بطورِ گواہ پیش کر رہے ہیں؛ بلکہ مجرد یہ امر کہ خلیفۂ وقت عدالت میں مدّعی بن کر آیا ہے، لیکن عدالت نے اُس کے خلاف ایک ذمّی کے حق میں فیصلہ دیدیا ہے جسے اُس نے بلا چوں و چرا مان لیا ہے، اُس نے غیر مسلم پہ اتنا زبردست اخلاقی اثر ڈالا کہ وہ نہ صرف دائرۂ اسلام میں داخل ہوا بلکہ آخر وقت تک حضرت علی رضؓ سے وفاداری و جاں نثاری پہ قائم رہا۔ اب عجیب بات یہ ہے کہ ایک غیر مسلم تو اس روشن پہلو کو سامنے رکھے اور ہم مسلمان اس واقعہ میں اشکال و اعتراض ہی کو تلاش کرنے کی کوشش کریں۔

اب تک کی بحث اس واقعہ کی صحیح نوعیت و تفصیل سمجھنے کے لیے کافی ہے اور اسلامی قانونِ شہادت میں اکثریتِ اُمّت نے یہی مسلک اختیار کیا ہے کہ قریبی رشتہ داروں اور متعلقین و لواحقین کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں قابلِ سماعت نہیں۔ اب اس پہ تقریباً اجماع ہے اور اسے قبولِ عام حاصل ہو چکا ہے، اس لیے میں اس مسلک کو صحیح اور قابلِ ترجیح سمجھتا ہوں، لیکن جو روایت اس بارے میں وارد ہے۔ اُس کی سند ضعف سے خالی نہیں۔ سُننِ ترمذی، کتاب الشہادات ماجاء فیمن لا یجوز شہادتہ کے تحت امام ترمذیؒ جو حدیث لائے ہیں، اُس پہ وہ خود فرماتے ہیں :

"یہ حدیث غریب ہے جسے ہم یزید بن زیاد دمشقی ہی کے واسطے

سے جانتے ہیں۔ اور یہ راوی ضعیف ہے۔ اس مضمون کی ایک حدیث عبداللہ بن عمرو سے بھی مروی ہے، لیکن اس کا مضمون بھی ناقابلِ فہم ہے اور میرے نزدیک اس کی سند صحیح نہیں۔ (لا نعرف معنی هذا الحديث ولا يصح عندي من قبل اسناده) اور اہلِ علم کا عمل یہ بھی ہے کہ عام رشتہ داروں کی شہادت جائز ہے۔ والدین اور اولاد کی شہادت ایک دوسرے کے حق میں اکثر اہلِ علم کے نزدیک جائز نہیں، لیکن بعض اہلِ علم کا قول یہ ہے کہ اگر گواہ عادل ہو تو پھر اس کی شہادت باپ اور بیٹے کے حق میں بھی جائز ہے۔ بھائی کی شہادت بھائی کے حق میں بلا اختلاف جائز ہے اور یہی اصول دوسرے رشتہ داروں کے بارے میں ہے۔"

امام ترمذیؒ نے اپنی روایت کردہ حدیث پر جس تشریح کا اضافہ فرمایا ہے اُس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر قریب ترین عزیز بھی عادل و راست باز ہو اور وہ سچی گواہی اپنے رشتہ دار کے حق میں دے تو یہ کوئی جرم یا معصیت کا فعل نہیں ہے، البتہ بربنائے احتیاط اور شک و شبہ کے انسداد کی خاطر اس سے اجتناب کی ہدایت کی گئی ہے اور مدعا علیہ ایسی گواہی پر معترض ہو تو اس کا اعتراض تسلیم کیا جائے گا۔

امام بیہقیؒ جن کی مفصل روایت شروع میں نقل ہو چکی، انہوں نے آگے چل کر کتاب الشہادات من لا تقبل شهادته میں دوسری روایت دی ہے جو ترمذی والی روایت سے ملتی جلتی ہے، مگر اس کے ساتھ فرماتے ہیں:

لا یصح فی ھذا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیئ یعتمد علیہ۔

(اس مسئلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی صحیح حدیث مروی نہیں ہے جس پر اعتماد کیا جا سکے)

اس قول سے بھی یہی ثابت ہوا کہ زیرِ بحث معاملے میں جو روایت بھی مذکور ہے اُس کی سند تو زیادہ قوی نہیں، البتہ جمہور ائمۂ مجتہدین کی تلقی بالقبول نے اسے قابلِ تمسک اور معمول بہ بنا دیا ہے۔

(ترجمان القرآن، جون ۱۹۷۹ء)

حضرت علیؓ کی زرہ کا سرقہ

(۲)

جون کے ترجمان القرآن میں حضرت علیؓ کی زرہ کی چوری کے واقعہ پر بحث کرتے ہوئے میں نے لکھا تھا کہ اس وقت مجھے کسی کتاب میں یہ حوالہ نہیں مل سکا کہ حضرت علیؓ نے اس موقع پر حضرت حسنؓ اور اپنے غلام قنبرؒ کو بطور گواہ پیش کیا تھا۔ میرے فاضل دوست جناب ریاض الحسن نوری صاحب نے میرا جواب پڑھ کر بعض مراجع کی نشاندہی کی ہے جہاں اس واقعہ کی تفصیلِ مطلوب درج ہے اور اس مسئلہ

پر مزید بحث موجود ہے۔ افادۂ عام کی خاطر میں اس کی ضروری تلخیص پیش کر رہا ہوں:

۱۔ "اخبار القضاۃ" محمدؒ بن خلف بن حیان کی ایک ضخیم عربی تصنیف کئی جلدوں میں ہے۔ اس کی دوسری جلد صفحہ ۲۰۰ پر وہ لکھتے ہیں:

"جب حضرت علیؓ نے حضرت معاویہؓ سے لڑنے کا ارادہ کیا تو انہوں نے اپنی زرہ تلاش کی، مگر نہ پائی۔ جب واپس لوٹے تو انہوں نے اُسے ایک یہودی کے پاس دیکھا کہ وہ اُسے کوفہ کے بازار میں بیچ رہا ہے۔ حضرت علیؓ نے کہا: "اے یہودی! یہ زرہ تو میری ہے، جسے میں نے نہ ہبہ کیا نہ بیچا۔" یہودی نے کہا: "یہ زرہ تو میری ہے اور میرے قبضے میں ہے۔" حضرت علیؓ کہنے لگے: "تمہارے اور میرے درمیان قاضی فیصلہ کریں گے۔" شریحؒ قاضی نے دونوں کو اپنی عدالت میں آنے کے لیے کہا۔ یہودی نے کہا کہ زرہ تو میری ہے اور میرے قبضے میں ہے۔ شریح نے پوچھا: "اے امیر المومنین! کیا کوئی شہادت آپ کے پاس ہے؟" اُنہوں نے کہا: "ہاں میرا بیٹا حسنؓ گواہ ہے۔" شریح کہنے لگے: "اے امیر المومنین! بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں جائز نہیں۔" حضرت علیؓ کہنے لگے: "سبحان اللہ! ایک شخص جو اہلِ جنت میں سے ہے، کیا اُس کی گواہی بھی جائز نہیں؟ میں نے رسول اللہ کو فرماتے سنا: 'حسنؓ اور حسینؓ جنتی جوانوں کے سردار ہیں۔'" یہودی پکار اٹھا: "امیر المومنین نے مجھے قاضی کے سامنے پیش کیا اور قاضی نے اُن کے خلاف فیصلہ دے دیا۔ میں شہادت دیتا ہوں کہ یہ دین حق ہے۔ میں اس کی بھی شہادت دیتا

ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اللہ کے بندے اور رسول ہیں، امیر المومنین، یہ زرہ آپ ہی کی ہے۔ آپ سے رات کے وقت گر گئی تھی۔" اس کے بعد یہ نو مسلم حضرت علیؓ کے ساتھ جنگِ نہروان میں شریک ہوا اور وہیں شہید ہوا۔"

دار المصنفین اعظم گڑھ کی شائع کردہ کتاب "تابعین" میں صفحہ ۱۹۳ و صفحہ ۱۹۴ پر اس واقعہ اور متعلقہ روایت پر درج ذیل الفاظ میں بحث کی گئی ہے:

عزیز قریب کی شہادت کا قانون

حدیث میں اعزۂ قریب کی شہادت کی کوئی ممانعت نہیں ہے، اس لیے ایک عزیز کے مقدمہ میں دوسرے ثقہ عزیز کی شہادت قبول کرنے میں کوئی قانونی رکاوٹ نہیں ہے۔ ابنِ ابی شیبہ کا بیان ہے کہ قاضی شریحؒ نے عزیز کے مقابلہ میں عزیز کی شہادت ناقابلِ اعتبار قرار دی اور یہ قانون بنا دیا کہ لڑکے کی شہادت باپ کے متعلق، آقا کی شہادت غلام کے متعلق، اور غلام کی شہادت آقا کے متعلق اور اجیر کی شہادت اس شخص کے متعلق جس نے اس کو اجرت پر مقرر کیا ہو، قبول نہیں کی جا سکتی۔ اس اصول پر وہ اس سختی سے عامل تھے کہ حضرت علیؓ کے مقابلے میں حضرت امام حسنؓ کی شہادت مسترد کر دی۔[1] اس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ کی زرہ کہیں گر پڑی اور ایک ذمّی کے ہاتھ لگی۔ حضرت علیؓ نے شریحؒ کی عدالت میں دعویٰ کیا۔ شریحؒ نے ذمّی سے

---

[1] شذرات الذہب، جلد اوّل۔

پوچھا: "تم کیا چاہتے ہو؟" اس نے کہا: "میری ملکیت کا ثبوت یہ ہے کہ زرہ میرے قبضہ میں ہے"۔ شریح رض نے حضرت علی رض سے پوچھا کہ آپ کے پاس اس کی کوئی شہادت ہے کہ زرہ گر گئی تھی؟ انہوں نے حضرت حسن رض اور قنبر رض کو شہادت میں پیش کیا۔ شریح رض نے کہا: "قنبر کی شہادت تو قبول کرتا ہوں، لیکن حسن رض کی شہادت مسترد کرتا ہوں"۔ حضرت علی رض نے فرمایا: "آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نہیں سنا ہے کہ الحسن والحسین سید اشباب اهل الجنة؟ شریح رض نے کہا: "سنا ہے، لیکن میں باپ کے مقابلے میں لڑکے کی شہادت معتبر نہیں سمجھتا"۔ اس فیصلے کو حضرت علی رض نے تسلیم کر لیا اور زرہ یہودی کے پاس رہنے دی۔ اس واقعہ کا یہودی پر اتنا اثر ہوا کہ اُس نے خود اقرار کر لیا کہ زرہ آپ ہی کی ہے اور آپ کا دین سچا ہے۔ مسلمانوں کا قاضی امیر المومنین کے خلاف فیصلہ کرتا ہے اور وہ بلا چون وچرا سرِ تسلیم خم کر دیتا ہے۔ میں شہادت دیتا ہوں کہ محمد اللہ کے سچے رسول ہیں۔ حضرت علی رض کو اس کے اسلام لانے سے اتنی مسرت ہوئی کہ اس یادگار میں انہوں نے زرہ اپنی طرف سے اس کو دیدی۔ فقہ کی کتابوں میں یہ قانون حدیث کے حوالہ سے منقول ہے، لیکن صاحب نصب الرایہ نے تصریح کر دی ہے کہ یہ حدیث نہیں بلکہ شریح رض کا قول ہے"۔

ریاض الحسن صاحب نے جو حوالے فراہم کیے ہیں، اُن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رض نے اپنی زرہ کی بازیابی کے لیے جو دعویٰ قاضی شریح رض کی عدالت میں دائر کیا تھا، اُس میں آپ نے اپنے صاحبزادے حضرت حسن رض کو یا حضرت حسین رض اور اپنے خادم قنبر رض کو قاضی کی عدالت میں پیش کیا تھا، تاہم میں اس مسئلے پر مختلف پہلوؤں سے جو کچھ ماہ جون کے ترجمان میں لکھ چکا ہوں یہ حوالے فی الجملہ اُس کی تائید ہی کرتے ہیں

ہیں۔ میرا موقف یہ ہے کہ حضرت علی رضؓ نے اگر ان دونوں یا دونوں میں سے ایک گواہ کو سچا سمجھ کر پیش کر دیا تھا، تو انہوں نے خدانخواستہ کسی ممنوع یا ناجائز فعل کا ارتکاب نہیں کیا تھا، اور قاضی شریح ؒ نے بھی اس پر اعتراض اس پہلو سے نہیں کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ارشاد اس معاملے میں صحیح سند کے ساتھ وارد ہے، بلکہ انہوں نے بربنائے احتیاط عدالتی انصاف کو شک و شبہ سے بالاتر رکھنے کے لیے ایسی شہادت کو قابلِ قبول نہیں سمجھا اور حضرت علی رضؓ نے اُسے بطیبِ خاطر تسلیم کر لیا۔ یہ خلافتِ راشدہ کا ایک فیصلہ تھا جسے امیر المومنین نے اپنے خلاف نافذ سمجھا، اس لیے یہ فیصلہ بھی آئندہ کے لیے سنّت قرار پایا کیونکہ آنحضورؐ نے خود فرمایا تھا کہ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین ....

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۹ء)

اسلام، موسیقی اور اختلاطِ مرد وزن

سوال: موسیقی بالخصوص ساز کے ساتھ گانا بجانا، آج کل تفریحِ طبع کا ایک لازمی جزو بن کر رہ گیا ہے اور اس میں جب تک عورت اور عورت کی آواز شامل نہ ہو، اُسے نامکمل اور بے لطف شمار کیا جاتا ہے۔ گھروں میں ریڈیو، ٹیلیویژن موجود ہیں جن کا اصل مقصد و مصرف موسیقی کا مشغلہ ہے۔ گھر کے لوگ کسی کام میں لگے ہوں، فارغ ہوں، سُستا

رہے ہوں یا گفتگو میں مصروف ہوں۔ اُن کے کان میں راگ کا زہر ضرور انڈیلا جاتا ہے۔ گاڑیوں میں، بسوں میں، دکانوں اور ہوٹلوں پر، شادی بیاہ کے مواقع پر موسیقی کا وجود ناگزیر ہے۔ اس کا چلن جیسا غیر مسلم معاشرے میں ہے، ویسا ہی مسلمانوں کے معاشرے میں بھی ہے۔

بہت سے مسلمانوں میں یہ احساس تک نہیں ہے کہ ناچ گانا اسلام میں ممنوع ہے۔ بعض لوگوں کا استدلال یہ ہے کہ گانے بجانے اور عورت کے اس میں شریک ہونے کی حرمت قرآن میں مذکور نہیں ہے۔ یہ محض ملائیت اور مولویوں کی من گھڑت ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ اس کثافت کو ثقافت کا نام دیدیا گیا ہے اور حالیہ رمضان میں بھی یہ مشغلہ ریڈیو، ٹیلیویژن اور سینماؤں میں دھڑلے سے جاری رہا ہے، بلکہ پاکستان سے باہر بھی ایک طائفہ مردوں عورتوں پر مشتمل اسلام اور نظامِ مصطفیٰؐ کا منہ چڑانے کے لیے بھیجا گیا ہے۔ اس کے ساتھ خدا اور رسولؐ کی فرمانبرداری اور کفایت شعاری کا وعظ بھی جاری ہے۔ بہرکیف اتمامِ حجت کی خاطر ضروری ہے کہ اس مسئلے میں کتاب و سنت کا موقف واضح کیا جائے اور اس بُرائی سے براءت ظاہر کی جائے۔

جواب : گانے بجانے کے جملہ ساز اور آلات جن سے راگ اور موسیقی کی آواز پیدا ہوتی ہے اسلام میں اُن کا استعمال جائز نہیں ہے۔ اُن کا استعمال تو درکنار اُن کا بنانا، بیچنا، خریدنا بھی ناجائز ہے۔ شادی بیاہ یا خوشی کے مواقع پر صرف دَف بجانا جائز ہے یا ڈھول کو بھی اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ اس موضوع پر

مسندِ احمد میں وارد چند احادیث درج ذیل ہیں :

۱۔ عن ابی امامۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ بعثنی رحمۃ للعالمین وھدی للعلمین وامرنی ربی عزوجل بمحق المعازف و المزامیر و الاوثان والصلب وامر الجاھلیۃ۔ لایحل بیعھن ولاشراھن ولا تعلیمھن ولا تجارۃ فیھن وثمنھن۔

(حضرت ابوامامہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : اللہ نے مجھے بھیجا ہے جہان والوں کے لیے رحمت و ہدایت بنا کر اور میرے رب نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں آلاتِ موسیقی کو نیست و نابود کر دوں، خواہ وہ منہ سے پھونک مار کر یا مضراب یا ہاتھ سے تانت کو چھیڑ کر بجائے جاتے ہوں، نیز میں بتوں صلیبوں اور جاہلیت کی باتوں کا نام و نشان مٹادوں۔ ان سب چیزوں کی خرید و فروخت، قیمت کا لین دین اور ان کا استعمال اور سکھانا حرام ہے)

۲۔ عن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ حرم علی اُمتی الخمر والمیسر والمزر والقنین، قال یزید القنین البرابط (مسند احمد ج ۲ ص ۱۶۵)

(حضرت عبداللہؓ بن عمرو سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : اللہ تعالیٰ نے میری اُمت پر شراب، جوئے،

جَو کی شراب، طبلے اور باجے کو حرام کر دیا ہے)

۳۔ عن نافع ان ابن عمر سمع صوت زمارة راع فوضع اصبعیہ فی اذنیہ وعدل راحلتہ عن الطریق وھو یقول یا نافع اتسمع فاقول نعم فیمضی حتیٰ قلت لا۔ فوضع یدیہ واعاد راحلتہ الی الطریق وقال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سمع صوت زمارة راع فصنع مثل ھذا۔ (مسند احمد، جلد۲، ص ۸)

(حضرت نافعؒ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہؓ بن عمر نے ایک چرواہے کی بنسری کی آواز سُنی، تو آپ نے اپنی دونوں انگلیاں اپنے کانوں میں ٹھونس لیں اور اپنی سواری کو رستے سے ہٹا کر چلنے لگے (تاکہ آواز سے دُور ہو جائیں) اور آپ کہتے جاتے تھے: اے نافع، کیا تم بانسری کی آواز سُن رہے ہو؟ اور میں کہتا تھا کہ: جی ہاں۔ حضرت ابن عمرؓ چلتے جاتے تھے، یہاں تک کہ میں نے کہا: اب آواز نہیں آ رہی۔ تب آپ نے اپنی انگلیاں کانوں سے ہٹائیں، اپنی سواری کو رستے کی طرف لوٹایا اور فرمانے لگے: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپؐ نے ایک چرواہے کی بنسری کی آواز سُنی تھی تو آپؐ نے ایسا ہی کیا تھا)

جہاں تک اس استدلال کا تعلق ہے کہ گانے بجانے، بالخصوص نسوانی آوازمیں گانے کی حرمت کا ذکر قرآن مجید میں موجود نہیں ہے، یہ طرزِ استدلال دو پہلوؤں سے غلط ہے۔ اولاً ہم کسی مسلمان کے اس حق کو تسلیم نہیں کرتے کہ وہ یہ کہے کہ دین کے معاملے

احکام و واجبات اور اوامر و نواہی کا ماخذ صرف قرآن مجید ہے۔ صوم و صلوٰۃ، حج و زکوٰۃ اسلام کے بنیادی ارکان ہیں، لیکن اُن میں سے کسی ایک کے جملہ تفصیلی احکام قرآن میں موجود نہیں، بلکہ ہر ایک کے لیے سنّت نبویہ سے مراجعت اور رہنمائی حاصل کرنا ناگزیر ہے۔ تندرست کے لیے پانی کی موجودگی میں وضو اور طہارت کے بغیر نماز ناجائز، بلکہ گناہِ کبیرہ ہے۔ قرآن مجید میں وضو کے ارکان کا ذکر ہے، لیکن سارے نواقضِ وضو مذکور نہیں ہیں۔ جو شخص سنّت کو ماخذِ احکام نہیں سمجھتا، اُس کا وضو اگر نماز یا طواف کے دوران میں ساقط ہو جائے گا اور وہ نماز یا طواف جاری رکھے گا تو وہ اجر و ثواب کے بجائے عقاب و عذاب کا مستحق ہو گا۔ یہی صورت بے شمار دوسرے احکامِ شرعیہ میں پیش آتی ہے۔ مثلاً جو شخص فقط قرآن کے اتباع کا دعویدار ہے کوئی وجہ نہیں کہ سُور کا گوشت تو نہ کھائے مگر کتّے یا پالتو گدھے کا گوشت کھانے سے بھی پرہیز یا انکار کرے کیونکہ اُن کی حُرمت قرآن میں نہیں، بلکہ حدیث میں بیان ہوئی ہے۔

دوسری خامی اس استدلال میں یہ ہے کہ یہ اس غلط مفروضے اور دعوے پر مبنی ہے کہ قرآن مجید میں رقص و سرور اور گانے بجانے کے آلات کے ساتھ موسیقی کی ممانعت کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ اس طرح کے مزعومات و مفروضات کا چلن آج کل عام ہے۔ حالانکہ جو شخص بھی غور و تدبر اور خدا کا خوف رکھتے ہوئے قرآن مجید کا مطالعہ کرے گا اُسے صاف طور پر معلوم ہو جائے گا کہ اکثر احکام و معاملات میں جو کچھ حدیث و سنّت میں بیان ہوا ہے، اُس کی اصل قرآن میں بھی موجود ہے، بس مجمل و مفصل یا عموم و خصوص کا فرق ہے۔ مثلاً قرآن مجید، سورۂ نور، آیت ۳۱ میں

پہلے فرمایا گیا :

" اے نبیؐ، مومن عورتوں سے کہہ دو کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں، اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں اور اپنا بناؤ سنگار نہ دکھائیں بجز اس کے جو خود ظاہر ہو جائے ....."

پھر آخر میں فرمایا :

وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ

(اور عورتیں اپنے پاؤں زمین پر یوں مارتی ہوئی نہ چلیں کہ جو زینت یا زیور اُن کا پوشیدہ ہو اُس کا علم (کھلنے یا بجنے سے) دوسروں کو ہو جائے)

اب سوال یہ ہے کہ اگر عورت کے زیور اور وہ بھی پاؤں کے زیور کی جھنکار کا راہ چلتے پیدا ہونا اور سُنا جانا قرآن نے ممنوع قرار دیا ہے، تو عورت کی سُریلی آواز اور پھر ساز کے ساتھ آواز کا بلند کرنا اور اُس کا ناچ گانا قرآن کی رُو سے کیسے جائز ہو سکتا ہے ؟ عہدِ نبویؐ، عہدِ صحابہؓ بلکہ سلف سے خلف تک اس کی کوئی مثال اور نظیر نہیں ملتی کہ صحابیہ یا کسی مسلم خاتون نے اذان دی ہو، مسجد میں تکبیر اقامت کہی ہو، قرآن مجید کی مسجد یا مجلس میں قرادتِ جہری کی ہو، تو اس کے لیے کسی محفل یا ریڈیو اور ٹیلیویژن پر گانا بجانا اور درسِ عشق دینا آخر کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

سورۂ احزاب (۳۲) میں ازواجِ مطہراتؓ کو مخاطب کر کے حکم دیا گیا ہے اور تمام مسلم خواتین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے کہ :

" اگر تم خدا سے ڈرتی ہو تو ایسے نرم لہجے میں بات نہ کیا کرو کہ جس

شخص کے دل میں بیماری ہو وہ کسی لالچ میں پڑ جائے، بلکہ صاف سیدھی
طرح بات کرو۔"

ازواجِ مطہرات کے لیے اگر ایسے لہجے میں صحابہ کرام سے بات تک کرنے کی ممانعت ہے حالانکہ وہ امہات المومنین (تمام مسلمانوں کی مائیں) ہیں اور اُن کی حالتِ بیوگی میں اُن سے نکاح مسلمانوں کے لیے ابدًا حرام تھا، تو موجودہ دورِ فِتن میں جب کہ اخلاقی فساد و اختلاط اپنی آخری حدود کو چھو رہا ہے، مخلوط مجالس کے اندر بے حجابانہ اختلاط اور ناچنا، تھرکنا کیسے مباح ہو سکتا ہے؟ امام اگر نماز میں غلطی کرے تو مرد مقتدی کے لیے حکم ہے کہ وہ سبحان اللہ، اللہ اکبر کہہ کر امام کو متوجہ کرے، مگر عورت کو بولنے کے بجائے ہاتھ پہ ہاتھ مارنے کی ہدایت فرمائی گئی ہے۔ اس کے بعد کسی متقی مسلمان کی یہ کیسے جرأت ہو سکتی ہے کہ وہ آج کل کے رنگارنگ اور نام نہاد ثقافتی پروگراموں کے جواز کا تصور بھی کرے اور ثقافتی طائفوں کو اندرونِ ملک ہی نہیں، بلکہ بیرونِ ملک بھجوانے اور گھمانے کو گوارا کرے اور اُس کی ذمہ داری اپنے سر لے؟

خاتمۂ بحث کے طور پر مناسب ہو گا کہ آخر میں ایک اقتباس تفہیم القرآن سے بھی نقل کر دیا جائے:

"یہ ذرا سوچنے کی بات ہے کہ جو دین عورت کو غیر مرد سے بات کرتے ہوئے بھی لوچدار اندازِ گفتگو اختیار کرنے کی اجازت نہیں دیتا اور اُسے مردوں کے سامنے بلا ضرورت آواز نکالنے سے بھی روکتا ہے، کیا وہ کبھی اس کو پسند کر سکتا ہے کہ عورت اسٹیج پر

آکر گائے، ناچے، تھرکے، بھاؤ بتائے اور ناز و نخرے دکھائے؟ کیا وہ اس بات کی اجازت دے سکتا ہے کہ ریڈیو پر عورت عاشقانہ گیت گائے اور سُریلے نغموں کے ساتھ فحش مضامین سُنا سُنا کر لوگوں کے جذبات میں آگ لگائے؟ کیا وہ اسے جائز رکھ سکتا کہ عورتیں ڈراموں میں کبھی کسی کی بیوی اور کبھی کسی کی معشوقہ کا پارٹ ادا کریں؟ یا ہوائی میزبان (Air Hostess) بنائی جائیں اور انہیں خاص طور پر مسافروں کا دل لبھانے کی تربیت دی جائے؟ یا کلبوں اور اجتماعی تقریبات اور مخلوط مجالس میں بن ٹھن کر آئیں اور مردوں سے خوب گھل مل کر بات چیت اور ہنسی مذاق کریں؟ یہ کلچر آخر کس قرآن سے برآمد کی گئی ہے؟ خدا کا نازل کردہ قرآن تو سب کے سامنے ہے اس میں کہیں اس کلچر کی گنجائش نظر آتی ہو تو اس مقام کی نشاندہی کردی جائے"۔

(تفہیم القرآن جلد ۴ سورۂ الاحزاب حاشیہ ۴۷ آخری پیراگراف۔ صفحہ ۸۹-۹۰)

عبداللہ بن اُبی کا جنازہ

سوال : سورۂ توبہ کی آیت ۸۴ : وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓی اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰی قَبْرِهٖ ۭ اِنَّهُمْ كَفَرُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَمَاتُوْا وَهُمْ فٰسِقُوْنَ ۝

(اور آئندہ ان میں سے جو کوئی مرے اُس کی نمازِ جنازہ تم ہرگز نہ پڑھنا، اور نہ کبھی اُس کی قبر پہ کھڑے ہونا۔ کیونکہ اُنہوں نے اللہ اور اُس کے رسولؐ کے ساتھ کفر کیا ہے اور وہ مرے ہیں اس حالت میں کہ وہ فاسق ہیں)

اس کی تفسیر میں مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم تفہیم القرآن میں رقمطراز ہیں :

"تبوک سے واپسی پہ کچھ زیادہ مدت نہ گزری تھی کہ عبداللہ بن اُبی رئیس المنافقین مرگیا۔ اُس کے بیٹے عبداللہ بن عبداللہ جو مخلص مسلمانوں میں سے تھے، حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کفن میں لگانے کے لیے آپؐ کا کرتا مانگا۔ آپؐ نے کمال فراخدلی سے عطا کر دیا۔ پھر اُنہوں نے درخواست کی کہ آپؐ ہی اس کی نمازِ جنازہ پڑھائیں۔ آپؐ اس کے لیے بھی تیار ہو گئے۔ حضرت عمرؓ نے باصرار عرض کیا۔ کہ یا رسول اللہؐ کیا آپؐ اس شخص کی نمازِ جنازہ پڑھائیں

گے جو یہ اور یہ کر چکا ہے۔ مگر حضورؐ ان کی یہ سب باتیں سن کر مسکراتے رہے اور اپنی اس رحمت کی بنا پر جو دوست اور دشمن سب کے لیے عام تھی، آپؐ نے اس بدترین دشمن کے حق میں دعائے مغفرت کرنے میں تامّل نہ کیا۔ آخر جب آپؐ نماز پڑھانے کھڑے ہی ہو گئے تو یہ آیت نازل ہوئی اور براہِ راست حکمِ خداوندی سے آپؐ کو روک دیا گیا۔ کیونکہ اب یہ مستقل پالیسی مقرر کی جا چکی تھی کہ مسلمانوں کی جماعت میں منافقین کو کسی طرح پنپنے نہ دیا جائے اور کوئی ایسا کام نہ کیا جائے جس سے اس گروہ کی ہمت افزائی ہوتی ہو۔"

آپ نے تفہیم القرآن کی تفسیر ملاحظہ فرمائی، لیکن اس کے برعکس تفسیر شبیر احمد عثمانی میں مذکور ہے کہ "رسول اللہ نے عبداللہ بن ابی کی نمازِ جنازہ بھی پڑھائی۔ اُس کے منہ میں اپنا لعابِ مبارک بھی ڈالا اور اُس کے لیے دعائے مغفرت بھی فرمائی۔"

اسی طرح مولانا ابوالکلام آزاد ترجمان القرآن میں لکھتے ہیں کہ "جب عبداللہ بن ابی کا انتقال ہوا تو اُس کے لڑکے نے آپؐ سے درخواست کی کہ کفن کے لیے اپنا پیراہن عطا فرمائیں اور نمازِ جنازہ پڑھائیں، تو آپؐ نے درخواست قبول کر لی۔"

لیکن یہاں اس بات کی تفصیل نہیں ہے کہ حضورؐ نے صرف درخواست ہی قبول فرمائی یا نمازِ جنازہ بھی پڑھائی۔ جبکہ مولانا شبیر احمد عثمانی صاحب تو لکھتے ہیں کہ نماز پڑھائی۔ لعابِ مبارک اس کے منہ میں ڈالا اور

دعائے مغفرت بھی فرمائی۔ اور مولانا مودودی مرحوم لکھتے ہیں کہ نماز پڑھانے کھڑے ہوئے، مگر براہِ راست حکم خداوندی سے آپؐ کو روک دیا گیا۔

اب پوچھنا یہ ہے کہ تحقیقی بات کیا ہے کہ حضورؐ نے عبداللہ بن ابیّ کی نمازِ جنازہ پڑھائی اور آئندہ کے لیے آپؐ کو کسی منافق کی نمازِ جنازہ پڑھانے سے روک دیا گیا۔ یا حضورؐ کو نماز پڑھانے سے قبل ہی روک دیا گیا اور حضورؐ نے عبداللہ بن ابیّ کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھائی؟

جواب: زیادہ صحیح اور قوی الاسناد احادیث اس امر کی تائید کرتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن اُبیّ کی نمازِ جنازہ پڑھائی، بعد میں آپؐ کو سورۂ توبہ کی آیت ۸۴ کی رو سے منافقین کی نمازِ جنازہ پڑھانے سے روک دیا گیا۔ اور آپؐ نے آئندہ کسی ایسے منافق کا جنازہ نہیں پڑھایا جس کا منافق ہونا بالکل واضح اور آنحضورؐ کو معلوم تھا، لیکن بعض روایات ایسی بھی ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آپؐ نے ابن اُبیّ کا جنازہ نہیں پڑھایا۔ آپؐ پڑھانا چاہتے تھے، مگر آپؐ کو بذریعہ وحی اس سے منع کر دیا گیا۔ جن احادیث میں آنحضورؐ سے نمازِ جنازہ پڑھانا مروی ہے۔ وہ بخاری، مسلم اور صحاح ستہ میں موجود ہیں۔ مثلاً صحیحین کی کتاب الجنائز میں متعدد ایسی احادیث ہیں۔ بخاری شریف، باب الکفن فی القمیص میں حضرت ابنِ عمرؓ کی پہلی حدیث میں بیان ہے کہ ابن اُبیّ کے صاحبزادے نے باپ کے مرنے پر درخواست کی کہ آپؐ اپنا قمیص عنایت فرمائیں اور جنازہ پڑھائیں

آپؐ نے آمادگی ظاہر فرمائی، تو حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ کیا اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو منافقین کا جنازہ پڑھانے سے منع نہیں فرمادیا؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ مجھے اختیار دیا گیا ہے کہ پڑھاؤں یا نہ پڑھاؤں؛ چنانچہ آپؐ نے جنازہ پڑھایا اور اس پہ آیتِ مذکور نازل ہوئی۔

لیکن اس کے بعد اسی باب کی دوسری حدیث جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے وہ یوں ہے:

اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ بن اُبی بعد ما دفن فاخرجہ فنفث فیہ من ریقتہ والبسہ قمیصہ۔

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت تشریف لائے جبکہ جنازہ دفن ہوچکا تھا۔ آپؐ نے اسے نکالا۔ اُس پہ اپنا لعاب مبارک ڈالا اور اپنا قمیص اُس کے کفن سے لگادیا)

اس حدیث میں آنحضورؐ سے جنازہ پڑھانا مذکور نہیں اور اس کا مذکور نہ ہونا بہت اہم اور قابلِ غور ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضورؐ کی تشریف آوری میں تاخیر کے باعث جنازہ کی تدفین ہوچکی یا کم از کم اُسے قبر میں اتار دیا گیا تھا کہ آپؐ تشریف لائے۔ نمازِ جنازہ دفن سے پہلے پڑھائی جاچکی ہوگی، مگر آپؐ نے مرنے والے کے صاحبزادے اور اُن کے قبیلے کی دلجوئی اور تالیفِ قلب کی خاطر اپنے لعابِ دہن اور جامۂ مبارک سے میت کو نوازا۔ یہ آنحضورؐ کے غایت درجہ اخلاقِ کریمانہ اور عفو و درگذر کا اظہار تھا، لیکن آئندہ کے لیے آنحضورؐ کی ذاتِ اقدس کو اس سے روک دیا گیا کہ آپؐ کسی منافق کا جنازہ پڑھائیں یا اُس کی قبر ہی پہ دعا یا تعزیت کے لیے کھڑے ہوں۔ باشارۂ حین

حدیث نے حضرت جابرؓ سے بھی اس حدیث اور دوسری احادیث میں تطبیق اس طرح دینے کی کوشش کی ہے کہ آنحضورؐ نے جب میت کو نکلوا کر غیر معمولی عنایت کا انداز اختیار فرمایا، تو نماز بھی پڑھائی ہوگی، مگر حضرت جابرؓ نے اس کا ذکر نہیں کیا اور یہ امر مستبعد معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کے تشریف لانے سے پہلے جو تدفین ہورہی تھی۔ وہ نماز جنازہ پڑھے بغیر ہو رہی تھی۔ نماز جنازہ پہلے ہوتی ہے اور تدفین کا مرحلہ بعد میں آتا ہے۔

دوسری حدیث جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت: لَا تُصَلِّ عَلٰٓی اَحَدٍ جنازہ پڑھنے سے پہلے نازل ہوگئی تھی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس پہ جنازہ پڑھنے سے رک گئے تھے، وہ حضرت انسؓ سے مروی ہے۔ مجمع الزوائد جزء ثالث ص ۴۲ باب نھی عن الصلوٰۃ علی المنافقین کے تحت یہ روایت یوں درج ہے:

عن انس بن مالک ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اراد ان یُصلّی علی عبد اللہ بن اُبی فاخذ جبریل بثوبہ فقال: لَا تُصَلِّ عَلٰٓی اَحَدٍ مِّنْھُمْ وَلَا تَقُمْ عَلٰی قَبْرِہٖ۔ رواہ ابویعلی وفیہ یزید الرقاشی وفیہ کلام وقد وثق۔

(حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن اُبی کا جنازہ پڑھنے کا ارادہ فرمایا، تو جبریلؑ نے آپؐ کا دامن پکڑا اور وحی سنائی: لَا تُصَلِّ عَلٰٓی اَحَدٍ مِّنْھُمْ ...... یہ روایت مسند ابی یعلی میں مروی ہے۔ اس کا ایک راوی یزید بن ابان رقاشی ہے جس پر بعض محدثین نے جرح کی ہے اور بعض نے اس کی توثیق

کی ہے)

اس روایت کو امام ابنِ جریر نے اپنی تفسیر سورۂ توبہ میں پوری سند کے ساتھ یوں بیان کیا ہے:

حدثنی احمد بن اسحاق قال حدثنا ابو احمد قال حدثنا سلمۃ عن یزید الرقاشی عن انس ان .....

حضرت جابرؓ سے جو روایت اوپر صحیح بخاری سے نقل کی گئی ہے وہ تھوڑے بہت لفظی اختلاف کے ساتھ مسند احمد اور دوسری کتابوں میں بھی درج ہے اور وہاں بھی حضرت جابرؓ نے یہ بیان نہیں کیا کہ نمازِ جنازہ آنحضورؐ نے پڑھائی۔ مسند احمد ج ۳ ص ۳۷۱ کی ایک روایت درج ذیل ہے:

لما مات عبد اللہ بن اُبَیّ اتی ابنہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انک ان لم تاتہ لم نزل نعیّر بھذا فاتاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فوجدہ قد ادخل فی حفرتہ فقال افلا قبل ان تدخل فاخرج من حفرتہ فتفل علیہ من قرنہ الی قدمہ والبسہ قمیصہ۔

(جب عبداللہ بن اُبی مر گیا، تو اُس کے صاحبزادے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ اگر آپ جنازے پر تشریف نہیں لائیں گے، تو ہمارے لیے یہ باعثِ عار ہوگا۔ پس آنحضورؐ تشریف لائے، مگر اس وقت اسے قبر میں داخل کیا جا چکا تھا۔ آپؐ نے فرمایا: تدفین سے پہلے مجھے کیوں نہ آگاہ کیا؟ پھر آپؐ نے اسے گڑھے

سے نکالا، اس کے سارے جسم پر لعاب ڈالا اور اپنا قمیص پہنایا۔
بہرکیف ہو سکتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازِ جنازہ پڑھائی ہو۔ ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے صرف لعاب اور قمیص عطا فرمایا ہو۔ ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے نمازِ جنازہ پڑھانے کا ارادہ فرمایا ہو، مگر پڑھانے سے پہلے ہی وحی نازل ہو گئی ہو۔ جیسا کہ شروع میں عرض کر دیا۔ صحیح تر احادیث میں جنازہ پڑھانے کا ذکر موجود ہے اور اس میں بھی کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ اس جنازے سے پہلے صرف کفار و مشرکین کیلئے دعا سے منع کیا گیا تھا، جہاں تک منافقین کا تعلق ہے۔ دنیوی اعتبار سے یہ مسلمان معاشرے میں شامل تھے اور معاشرتی حقوق سے مسلمانوں کے مانند فائدہ اٹھاتے تھے، اس لیے جب تک آنحضورؐ کو منافقین کا جنازہ پڑھنے سے قطعی صراحت کے ساتھ نہیں روکا گیا تھا، آپؐ کو پڑھنے نہ پڑھنے دونوں کا اختیار تھا۔
اصل حقیقت جو لائق توجہ اور باعثِ عبرت ہے وہ یہ کہ ایک منافق کے حق میں اللہ کے رسولؐ کی دعائے مغفرت بھی قابلِ قبول نہیں اور منافق کی قبر میں اگر خدا کے نبیؐ کا پیرہن اور لعابِ دہن بھی رکھ دیا جائے، تب بھی یہ تبرکات منافق کو دوزخ کی آگ سے نہیں بچا سکتے۔! اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کلمہ گو کو شرک و نفاق کی آلودگی سے بچائے اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی توفیق بخشے۔ آمین۔
(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۹ء)

ابنِ جریر طبریؒ کا مسلک

سوال: سیّارہ ڈائجسٹ کے "سیّد مودودیؒ نمبر" میں ایک مضمون "سیّد مودودیؒ اور اقبالؒ" کے زیرِ عنوان صابر کلوروی صاحب کے قلم سے چھپا ہے۔ اس میں مولانائے مرحوم سے ملاقات، گفتگو وغیرہ کے سلسلے میں جیلانی صاحب اور آپ کا ذکر بھی ہے۔ صابر صاحب نے مولانا محترم سے جو سوالات پوچھے اُن میں ایک یہ تھا کہ ابن جریرؒ طبری کیا شیعہ یا اُن کے نقطۂ نظر کا حامی تھا؟ تو مولانا نے جواب میں فرمایا کہ ایسا سمجھنا درست نہیں ہے اور اس موقع پر چند مثالیں بھی دیں، مگر صابر صاحب لکھتے ہیں: "افسوس ہے کہ اب یہ مثالیں مجھے ٹھیک طرح سے یاد نہیں رہیں۔"

آپ نے اپنی کتاب "خلافت و ملوکیت پر اعتراضات کا تجزیہ" میں بھی بر سبیلِ تذکرہ اس الزام کو نقل کیا ہے کہ بعض حضرات ابن جریرؒ کو شیعہ کہتے ہیں، مگر اس کے جواب میں صرف اتنا کہنے پر اکتفا کیا ہے کہ یہ اعتراض و الزام بالکل بے جا ہے اور جو باتیں ابن جریر نے لکھی ہیں وہ دوسرے مؤرخین و مصنفین نے بھی لکھی ہیں، مگر اس سے شیعیت والے الزام کی پوری طرح تردید نہیں ہوتی۔ اگر آپ اس مجلس میں شریک تھے اور آپ کو مولانا محترم کے ارشادات یاد ہوں

تو آپ اُن کی تفصیل یا کم از کم خلاصہ ترجمان میں درج دیں کیونکہ یہ
اعتراض اب بھی بعض حلقوں میں دہرایا جاتا ہے۔

جواب: مولانا رحمۃ اللہ علیہ کی جس گفتگو کا حوالہ آپ نے دیا ہے وہ اب میرے ذہن میں محفوظ نہیں رہی۔ میری قوتِ حافظہ امراض کے باعث پہلے ہی کمزور ہو چکی تھی، اس پر مستزاد مرحوم و مغفور کی رحلت کا صدمہ و سانحہ ہے جس نے میری یادداشت کو بالکل محو اور ملیا میٹ کر کے رکھ دیا ہے۔

فرد او دے کے تفرقے یک بار مٹ گئے
وہ کیا گئے کہ ہم پر قیامت گذر گئی

میں سمجھتا ہوں کہ "خلافت و ملوکیت" کے آخر میں "ماخذ کی بحث" کے زیرِ عنوان ابن جریر طبری کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے وہ بالکل کافی و شافی ہے۔ معلوم نہیں یہ حصہ آپ کی نظر سے گزرا ہے یا نہیں۔ اس میں متعدد ائمہ اہلِ سنت کی آراء امام ابنِ جریرؒ کے متعلق نقل کر دی گئی ہیں اور حاشیے میں یہ بھی واضح کر دیا گیا ہے کہ ابنِ جریر نام کے ایک مصنف شیعہ بھی تھے جن کے حالات اصحابِ رجال نے الگ بیان کیے ہیں۔ میں نے جب ترجمان میں ابن جریرؒ طبری پر تشیع کے الزام کا ذکر کیا تھا تو اسے پڑھ کر ہندوستان کے ایک عالمِ دین نے (جو لیبیا میں تھے اور جن کا اسمِ گرامی یاد نہیں پڑتا) اس الزام کے رد میں ایک مفصل مضمون فاران میں شائع کرایا تھا۔ متعدد دیگر اہلِ علم نے بھی اس کی تردید کی اور ثابت کیا ہے کہ ابنِ جریرؒ طبری شیعہ نہیں تھے، بلکہ تفسیر، تاریخ، فقہ اور دیگر علوم میں اہلِ سنت کے بلند پایہ اور جلیل القدر امام ہیں تاہم میں نمونے کے طور پر ابنِ جریر کے باب

میں چند مزید اقوال دوسروں کے اور خود اُن کے نقل کیے دیتا ہوں اور فیصلہ طالبین حق و انصاف پر چھوڑتا ہوں :

تفسیر ابن جریر کا جو نسخہ مصر میں سید عمر الخشاب کے اہتمام سے مطبع امیریہ بولاق میں ۱۳۲۳ھ میں چھپا ہے اس کے آغاز میں امام جلال الدین سیوطیؒ کی رائے الاتقان سے یوں نقل کی گئی ہے :

وکتابه اجل التفاسیر واعظمها فانه یعرض لتوجیه الاقوال وترجیح بعضها علی بعض والاعراب والاستنباط فهو یفوق بذلك علی تفاسیر الاقدمین ۔

(ابن جریرؒ طبری کی تفسیر سب تفسیروں سے زیادہ جلیل القدر اور عظیم الشان ہے۔ وہ مختلف اقوال کی توجیہہ و تاویل کے بعد بعض کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں اور توضیح و استنباط کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے وہ پہلے کی تفاسیر پر فوقیت رکھتی ہے)

امام محی الدین نوویؒ فرماتے ہیں :

اجمعت الامة علی انه لم یصنف مثل تفسیر الطبری ۔

(امت کا اس پر اجماع ہے کہ طبریؒ کی تفسیر جیسی کوئی تصنیف نہیں لکھی گئی)

امام ابو حامدؒ اسفرائنی لکھتے ہیں :

لو سافر رجل الی الصین حتی یحصل له تفسیر ابن جریر لم یکن ذلك کثیراً ۔

(اگر کسی کو چین تک کا سفر محض اس لیے کرنا پڑے کہ اُسے تفسیر ابن جریر حاصل ہو تو یہ بڑی بات نہ ہوگی)

اس کے بعد اب میں ایک دو اقتباسات خود امام ابن جریرؒ طبری سے اُن کی تفسیر ہی سے نقل کرتا ہوں۔ اپنی تفسیر کے آغاز ہی میں سورہ فاتحہ کی آیت اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ میں دیکھیے کہ وہ صراطِ مستقیم کی تشریح میں کیا لکھتے ہیں۔ پہلے تو وہ اسی تاویل کو ترجیح دیتے ہیں کہ اس "سیدھی راہ" کا اوّلین تعلق اسی دنیا اور حیات دنیوی کی ہدایت سے ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

والذی ھو اولیٰ بتاویل ھٰذہ الاٰیۃ عندی ان یکون معنیاً بہ وفقنا للثبات علی ما ارتضیتہ ووفقت لہ من انعمت علیہ من عبادک من قول وعمل وذٰلک ھو الصراط المستقیم۔ لان من وفق لما وفق لہ من انعم اللہ علیہ من النبیین والصدیقین والشھداء فقد وفق للاسلام وتصدیق الرسل والتمسک بالکتاب والعمل بما امر اللہ بہ والانزجار عما زجرہ عنہ واتباع منھج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومنھاج ابی بکر وعمر وعثمان وعلیؓ وکل عبد اللہ الصالح وکل ذٰلک من الصراط المستقیم۔

(آیت اھدنا الصراط المستقیم کی سب سے بہتر اور اقرب الی الصواب تاویل میرے نزدیک یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ

اے اللہ ہمیں اس قول و عمل پر ثابت قدم رہنے کی توفیق عطا فرما جو تجھے پسند ہے اور جس کی توفیق تو نے اپنے انعام یافتہ بندوں کو بخشی اور یہی صراطِ مستقیم ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے انعامات سے سرفراز ہونے والے انبیاء، صدیقین اور شہداء کو جس عمل کی توفیق عطا ہوئی اُس کی توفیق جسے بھی دی گئی اُسے دوسرے لفظوں میں اسلام لانے، رسولوں کی تصدیق کرنے اور کتاب اللہ سے تمسک کرنے اور اللہ کے احکام و اوامر بجا لانے کی اور نواہی سے بچنے کی توفیق ارزانی ہوئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے اور حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ اور ہر نیک بندے کے طریق پہ چلنے کی توفیق دی گئی اور یہ سب کا سب صراطِ مستقیم ہی میں شامل ہے)

اس کے بعد ذرا آگے چل کر ابن جریرؒ پوری سند کے ساتھ ابو العالیہؒ سے صراطِ مستقیم کی تفسیر عاصمؒ کی زبانی یوں نقل کرتے ہیں:

قال هو رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم و صاحباه من بعده ابوبکرؓ و عمرؓ قال فذکرت ذلک للحسن فقال صدق ابو العالیه و نصح۔

(عاصمؒ راوی ہیں کہ ابوالعالیہؒ نے فرمایا کہ سیدھی راہ پہ چلنے والے جن

ؒ ابوالعالیہؒ بن مہران اور عاصمؒ بن سلیمان دونوں کا شمار کبار تابعین میں ہوتا ہے جن کی ثقاہت و عدالت پہ اتفاق ہے۔ رغ

پر انعام ہوا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے دو رفیق آپؐ کے بعد حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ ہیں۔ عاصم کہتے ہیں کہ میں نے ابو العالیہ کا یہ ارشاد حضرت حسن بصریؒ کے سامنے بیان کیا تو انہوں نے فرمایا ابو العالیہؒ نے سچ کہا اور خالص خیر خواہی کی بات کہی)

اب سوال یہ ہے کہ جس شخص کا ادنیٰ درجے میں بھی میلان تشیع کی جانب ہو، کیا وہ اپنی تفسیر کی بسم اللہ اس انداز سے کرے گا ؟ صراط مستقیم کی تاویل و توضیح میں جو کچھ ابن جریرؒ نے لکھا ہے کیا سلف صالح اور اہل سنت کے مسلک سے اس میں سر مو بھی انحراف پایا جاتا ہے ؟ ابن جریرؒ نہایت صراحت کے ساتھ خلفائے راشدین اربعہ کو انبیاء کی معیت میں شمار کر رہے ہیں اور انہیں صدیقین و شہداء کے زمرے میں شامل قرار دے رہے ہیں۔ پھر وہ چاروں خلفاء کی وہی ترتیب بیان کر رہے ہیں جو اہل سنت کے ہاں مسلم و مروج ہے اور حضرت علیؓ کا ذکر آخر میں کر رہے ہیں۔ جو شخص اس نظریہ و عقیدہ کا حامل ہے، ظاہر ہے کہ وہ ہر نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھتے وقت جب سیدھی راہ کی جانب ہدایت کی دعا مانگے تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کے ذہن میں خلفائے راشدین ہی کا اسوہ و طریقہ اور ان کی سنت کا نقشہ اور تصور ہو گا، اگر ایسا فرد شیعہ بھی ہے تو پھر معلوم نہیں سنی کی تعریف کیا ہے اور اسے کہاں سے تلاش کیا جائے گا !

باقی رہی یہ بحث کہ ابن جریرؒ کی تفسیر یا تاریخ میں بعض اقوال محل نظر ہیں ؛ تو ہم کب کہتے ہیں کہ وہ امام معصوم ہیں اور ان کی ہر بات قابل قبول ہے۔ ابن کثیرؒ جنہوں نے اپنی تفسیر و تاریخ میں چھٹا ہوا علمی ذخیرہ جمع کرنے کی کوشش کی ہے کیا ان کے ہاں

کی ہر شے قابلِ اخذ ہے ؟ ہمارے اسلاف کا یہ علمی و فکری ورثہ جو ہم تک پہنچا ہے اس کے معاملے میں خذ ما صفیٰ ودع ما کدر (جو صاف ہے اُسے لے لو، جو نا صاف ہے اُسے چھوڑ دو) کا اصول اختیار کرنا چاہیے جو چیز اللہ کی کتاب اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّتِ ثابتہ سے مطابقت رکھتی ہے وہ بسر و چشم قبول ہے، جو مطابقت نہیں رکھتی وہ ناقابلِ قبول ہے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۸۰ء)

فوجداری جرائم میں حقِ دعویٰ و مصالحت

سوال : مروّج قانونی اصطلاح کے مطابق جرائم جو مستلزم سزا ہیں انہیں بالعموم دیوانی اور فوجداری جرائم میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ دیوانی مقدمات میں عام طور پہ مالی تاوان یا قید کی سزا دی جاتی ہے اور فوجداری جرائم میں اس کے علاوہ سنگین مقدمات میں موت تک کی سزا ہو سکتی ہے۔ اسلامی قانون کی اصطلاح میں حدود یا قصاص کے مقدمات فوجداری نوعیت کے ہیں، مگر اُن کے مابین فرق و امتیاز واضح طور پہ سمجھ میں نہیں آیا۔ مثلاً اُن میں سے ہر جرم آیا قابلِ دست اندازیٔ حکومت ہے یا نہیں؛ اور دعویٰ دائر ہو جانے کے بعد آیا ہر فوجداری مقدمہ قابلِ راضی نامہ ہے یا نہیں؛ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ ہر ایسا مقدمہ قابلِ راضی نامہ

مابین فریقین ہے۔ قتل کے مقدمات، قاتل و مقتول یا مقتول کے وارثوں میں قابلِ راضی نامہ ہیں، لیکن اِن میں حقِ دعویٰ اور قصاص لینے کا حق کس کو حاصل ہے؟ اگر اس میں مدعی و مدعا علیہ باہم مصالحت اور سمجھوتہ کرلیں تو کیا ریاست یا حکومت ثبوتِ جرم کے باوجود کوئی کارروائی نہیں کرسکتی۔ اگر ایسا ہو تو بعض قتل رائیگاں جائیں گے اور جن مجرمین کے پاس طاقت یا دولت ہے وہ مظلومین کا منہ بند کردیں گے جو وارث مقتول کے قصاص کا مطالبہ کرسکتے ہیں اُن کی کوئی متعین فہرست ہے یا ہر قسم کا رشتہ دار یا خاندان کا فرد اس کا حق رکھتا ہے؟

جواب: اسلام کے نظامِ قانون کی رُو سے بعض فوجداری جرائم ایسے ہیں جن میں ملزم کے خلاف حکومت یا ہر شہری مدعی یا فریقِ مقدمہ بن سکتا ہے مثلاً سرقہ، ڈاکہ، رہزنی، زنا۔ ان جرائم کو جرائمِ حدود کا نام دیا گیا ہے۔ یہ ناقابلِ راضی نامہ ہیں۔ اس کے برعکس بعض جرائم ایسے ہیں جن میں مستغیث یا فریق یا تو وہ شخص بن سکتا ہے جو خود مظلوم اور ملزم کی تعدی کا شکار ہوا ہو اور اگر مظلوم زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھا ہو تو صرف مظلوم کے اولیاء اور ورثا ہی مدعی یا فریقِ مقدمہ بن سکتے ہیں، البتہ کوئی وارث موجود نہ ہو تو پھر مظلوم کا ولی حاکم و قاضی ہوگا۔ اُن کے ماسوا کوئی دوسرا شخص فریقِ مقدمہ نہیں بن سکتا۔ اِن جرائم کو جرائمِ قصاص کہا جاتا ہے۔ جرم قتل کا شمار بھی جرائمِ قصاص میں ہوتا ہے۔ جرائمِ حدود میں اسے شامل نہیں کیا گیا۔ سورۂ بنی اسرائیل آیت نمبر ۳۳ میں فرمایا گیا ہے:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰہُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّہٖ سُلْطَانًا ۔

(قتلِ نفس کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ نے حرام کیا ہے، مگر حق کے ساتھ اور جو شخص مظلومانہ قتل کیا گیا ہو اُس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے)

قرآن مجید میں یہاں ولی کے حق کے لیے سلطان کا لفظ استعمال ہوا ہے جس سے مراد حجت (Locusstandi) ہے جس کی بنا پر وہ قصاص کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اس ارشادِ ربانی سے اسلامی قانون کا یہ اصول نکلتا ہے کہ قتل کے مقدمہ میں اصل مدعی حکومت نہیں، بلکہ اولیائے مقتول ہیں اور اولیائے مقتول سے مراد مقتول کے وہ وارث ہیں جنہیں شرعی قانونِ وراثت کی رُو سے مقتول کے ترکے میں سے حصہ مل سکتا ہے۔

امام کاسانیؒ اپنی کتاب: البدائع والصنائع جلد ۷ میں "بیان من یستحق القصاص" (اس کا بیان کہ قصاص کا مستحق کون ہے) کے زیرِ عنوان فرماتے ہیں:

المقتول لا یخلو اما ان یکون لہ وارث و اما ان لم یکن فان کان لہ وارث فالمستحق للقصاص ھو الوارث کالمستحق للمال ...... والورثۃ خلفاءہ وکل واحد من احاد الورثۃ خصم عن المیت فی حقوقہ فی الدیۃ والدین۔

(مقتول کا معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتا، یا تو اُس کا کوئی وارث ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔ اگر اس کا کوئی وارث ہو تو قصاص کا مستحق وہی وارث

ہے جس طرح کہ وہ مال کا مستحق ہوتا ہے۔ وارث ہی مقتول کے جانشین اور نائب ہوتے ہیں اور وارثوں میں سے ہر ایک مقتول کی طرف سے خصم یعنی دیت اور قرض وغیرہ کے معاملات میں مدعی ہوتا ہے)

یہ اصول دیگر کتب فقہ میں بھی مذکور ہے، مثلاً ہدایہ کے ابواب القتل میں مصنف لکھتے ہیں:

القصاص طریقہ طریق الوراثۃ کالدین وھذا لانہ عوض عن نفسہ فیکون الملک فیہ لمن لہ الملک المعوض کما فی الدیۃ۔

(قصاص کے حصول کا طریقہ وراثت کے حصول کے مطابق ہے جس طرح وارث اپنے مورث کا ورثہ اور قرض وصول کرتا ہے۔ یہ اس لیے ہے کہ قصاص جان کا بدلہ ہے، تو قصاص میں بھی حق اور ملکیت اسی کو حاصل ہوگی جس کو دوسرے مالی حقوق دیت وغیرہ میں حاصل ہوتے ہیں)

ہدایہ کی شرح عنایہ اور دوسری شرح فتح القدیر دونوں میں مذکورہ بالا اصول درج کرنے کے بعد مزید وضاحت اور توجیہہ ان الفاظ میں درج ہے:

الاصل استیفاء القصاص حق الوارث عندہ۔

(امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی اصل اور بنیاد یہ ہے کہ قصاص کی تحصیل و تکمیل وارث کا حق ہے)

امام ابوحنیفہؒ کے دو رفقاء اور شاگرد قاضی ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا استدلال فتح القدیر شرح ہدایہ میں یوں بیان کیا گیا ہے:

عندھما القصاص حق ثابت لموروث ابتداء من کل الوجوہ ثم ینتقل بعد موتہ الی الوارث بطریق الوراثۃ کسائر املاکہ۔

(امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک حقِ قصاص ابتداء میں تو مورث کے لیے ثابت ہوتا ہے (اگر وہ زندہ رہے تو خود لے گا ورنہ) اُس کی موت کے بعد بہمہ وجوہ یہ حق وارث کی طرف بطریقِ وراثت منتقل ہوتا ہے جس طرح اُس کی جملہ املاک وارثوں کی جانب منتقل ہوتی ہیں)

شریعتِ اسلامی کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جو افراد ذمہ دارانہ حیثیت کے حامل ہوتے ہیں، اُن کی خطا پر بعض اوقات اُن سے زیادہ سخت طریق پہ باز پرس ہوتی ہے اور عام افراد کے مقابلے میں اُنہیں رعایت دینے اور نرمی اختیار کرنے کے بجائے شدت برتی جاتی ہے۔ سورۂ احزاب آیت ۳۰ میں ازواجِ مطہرات سے فرمایا گیا

یٰنِسَآءَ النَّبِیِّ مَنْ یَّاْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَیِّنَةٍ یُّضٰعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَیْنِ۔

(اے نبی کی بیویو! تم میں سے اگر کوئی صریح برائی کا ارتکاب کرے گی، تو اُسے دوہرا عذاب دیا جائے گا)۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ نعوذ باللہ ازواجِ مطہرات سے ایسی بات کا اندیشہ تھا بلکہ اس سے مقصود اُنہیں یہ احساس دلانا تھا کہ اسلامی معاشرے میں اُن کا مقام جس قدر بلند ہے اس کے لحاظ سے اُن کی ذمہ داریاں بھی بہت سخت ہیں۔ البحرالرائق جو حنفی فقہ کی معتبر کتاب ہے، اس کے حوالے سے مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی

اپنی کتاب "علم الفقہ جلد سوم میں روزے کی قضا اور کفارے کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں:

"اگر کسی بادشاہ پر کفارہ واجب ہو تو اُسے غلام کو آزاد کرنے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم نہ دینا چاہیئے کیونکہ یہ چیزیں اُس کے نزدیک کچھ دشوار نہیں۔ ان سے کچھ بھی تنبیہ اُس کو نہ ہو گی، بلکہ اُسے ساٹھ روزے رکھنے کا حکم ہونا چاہیئے کہ اس پر گراں گذرے اور آئندہ رمضان کے روزے کو اس طرح فاسد نہ کرے"

سزا دینے کے سلسلے میں حکومت کو بھی بعض استثنائی حالات میں تعزیری حق کی گنجائش ہے۔ اس سلسلے میں عبدالرحمٰن الجزری اپنی کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ ص ۲۶۵ ج ۵ میں لکھتے ہیں:

اذا عفا اولیاء الدم عن القاتل .... ولکن رای الحاکم ان اطلاقہ یھدد الامن العام فلہ ان یعزرہ بما شاء الخ

(یعنی اگر مقتول کے اولیاء قاتل کو معاف کر دیں اور حاکم یہ دیکھے کہ اس معافی سے امنِ عامہ کو خطرہ لاحق ہو جائے گا، تو حاکم اُس قاتل کو معافی کے بعد بھی جو سزا چاہے دے سکتا ہے۔

اب مذکورہ بالا اصول پر اسلامی عدالتی نظام سے ایک نظیر بھی ملاحظہ فرمائیے۔ گجرات کے حکمران احمد شاہ اول (المتوفی ۱۴۴۲ء) کے داماد نے جوانی اور شاہی رشتہ کے غرور و تکبر میں ایک شخص کو بے قصور قتل کر دیا۔ سلطان احمد شاہ اول کو معلوم ہوا تو اُس نے اپنے داماد کو باندھ کر قاضی کے پاس بھیج دیا۔ قاضی نے مقتول کے وارثوں کو دو سو اُونٹوں کے قصاص پر راضی کر کے سلطان کے سامنے

پیش کیا۔ سلطان نے اُن کو دیکھ کر کہا کہ اگرچہ مقتول کے وارث راضی ہیں، لیکن مجھ کو خود یہ قبول نہیں کہ اس طرح دولت مند لوگ خونِ ناحق کرنے میں دلیر ہو جائیں گے؛ چنانچہ سلطان کا داماد قتل کیا گیا۔ سلطان کے حکم سے اُس کی لاش ایک روز تک دار پر لٹکتی رہی تاکہ لوگ عبرت حاصل کریں۔ (مرات سکندری ۹۵-۹۴ بحوالہ ہندوستان کے عہدِ رفتہ کی سچی کہانیاں۔ مطبوعہ اعظم گڑھ ص ۱۵۵)

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۸۰ء)

اسلامی قانونِ وراثت پر اعتراض

سوال: میں یونیورسٹی میں کامرس کا طالب علم ہوں اور مولانا مودودیؒ اور اُن کی برپا کردہ اسلامی تحریک کا دل و جان سے معترف اور قدردان۔ اقتصادیات کے موضوع پر ہمارے ایک اُستاد نے خطاب کرتے ہوئے اور نظامِ اراضی پر بحث کرتے ہوئے یہ کہا کہ زمین اتنے چھوٹے چھوٹے قطعات میں تقسیم نہیں ہونی چاہیے کہ وہ اقتصادی لحاظ سے غیر مکتفی Un Economic ہو جائے۔ اس کے بعد بحث نے یہ رُخ اختیار کر لیا کہ اسلام کا قانونِ وراثت بھی زمین کی تقطیع اور تقسیم در تقسیم کا باعث بن جاتا ہے۔ اس اعتراض کا کوئی اطمینان بخش جواب اُس وقت میرے سامنے نہیں آسکا۔ آپ

براہِ مہربانی واضح کریں کہ یہ استدلال و اعتراض کس حد تک صحیح ہے اور اسے کیسے رفع کیا جا سکتا ہے؟ بعض نے یہ دلیل پیش دی کہ اشتراکی نظام میں اسی لیے زمین اور ذرائع پیداوار کو شخصی ملکیت سے خارج کر کے پوری جماعت اور معاشرے کی ملک میں دے دیا جاتا ہے۔ میں اگرچہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہوں اور اسلام کے ہر حکم اور اصول کو بلا چون و چرا تسلیم کرتا ہوں، تاہم اطمینانِ قلب اور معترضین و مخالفین کو جواب دینے کے لیے مزید رہنمائی اور تشفی کا خواہاں ہوں۔

جواب: آپ کا خط پڑھ کر بڑا تعجب ہوا۔ ایک تو تعجب اس بات پر کہ جو لوگ اسلام کے مخالف ہیں اُن کے اعتراضات کس آسانی کے ساتھ ہمارے ہاں پھیل جاتے ہیں، دوسرا تعجب اس بات پر ہے کہ اس طرح کے اعتراضات کا کوئی صحیح جواب معترضین کو نہیں دیا جاتا۔ حالانکہ ایک مسلمان تھوڑا سا بھی غور کرے تو ان اعتراضات کا جواب وہ خود دریافت کر سکتا ہے اور دوسروں کو دے سکتا ہے۔

اب آپ اسی اعتراض کو لیں کہ اسلام کا قانونِ وراثت اراضی کو تقسیم در تقسیم کرتا ہوا اس کی مقدار کو اقتصادی اعتبار سے معترضین کے بقول غیر کفیل بنا دیتا ہے۔ اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ دنیا میں جہاں کہیں بھی اس اصول کو تسلیم کیا جائے گا کہ ایک مالک جائز طور پر زمین یا دوسرے ذرائع پیداوار کا مالک بن سکتا ہے تو حقِ ملکیت ہی سے یہ بات لازمی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ وہ اپنی اس ملکیت کے جتنے حصے

سے اپنی زندگی میں کسی دوسرے کی طرف بالمعاوضہ یا بلامعاوضہ منتقل کر سکتا ہے اور
نے کے بعد وصیت یا وراثت کے ذریعے سے اس کی املاک بہرحال ایک سے
ئد وارثوں یا جانشینوں کی طرف منتقل ہو سکتی ہیں یا پھر یہ قاعدہ بنانا چاہئے کہ کسی
مین یا جائیداد کا جتنا حصہ یا جتنا ٹکڑا کسی کے پاس ہو وہ اتنے کا اتنا ہی کسی دوسرے
ی طرف منتقل ہو۔ ورنہ اگر کسی شکل میں بھی تقسیم ہوگا تو کوئی مرحلہ ایسا آجائے گا کہ وہ جائداد
قدار میں اتنی کم ہو جائے گی کہ وہ ان معاشی ماہرین کے نزدیک
Un - Economic غیر اقتصادی ہو جائے گی۔

اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ غیر اقتصادی شکل کے موہوم خطرے سے بچانے کے لیے حقوقِ تصرف پر پابندی لگادی جائے اور وراثت و تملیک کے بھی حقوق محدود کر دیے جائیں۔ کسی شخص کے پاس دس ایکڑ زمین ہے اور وہ بیچنا چاہے یا کسی دوسری صورت میں منتقل کرنا چاہے تو پورے کا پورا رقبہ منتقل کرے اور اگر وہ مر جائے تو خواہ اس کی بیوی اور بہت سی اولاد ہو اُن میں سے کسی ایک کو وارث بنا دیا جائے اور دوسروں کو محروم کر دیا جائے ورنہ ظاہر ہے کہ ایک کے بجائے اگر دو یا تین لڑکے ہیں اور اُن میں یہ مساوی تقسیم ہو تو پھر وہی صورت پیدا ہو گی۔ مغربی معاشرے میں مدتہائے دراز سے اور کسی حد تک اب بھی خلفِ اکبر کی وراثت کا قانون Law of Primo Geniture رائج ہے یعنی صرف بڑے لڑکے کو وارث بنا دیا جاتا ہے اور دوسرے وارثوں کو ٹرخا دیا جاتا ہے کہ انصاف اور مساوات یا دین و اخلاق کا یہی تقاضا ہے کہ برابر کے مستحقین میں سے صرف ایک کو پوری جائیداد دے دی جائے اور دوسروں کو محض اس لیے

محروم رکھا جائے کہ جائداد مزید تقسیم نہ ہوتی چلی جائے۔

یا پھر اس کا دوسرا حل اشتراکی معیشت سے نکالا ہے کہ قومی ملکیت کے پُر فریب نام پر قوم کے ہر فرد کو اس کی شخصی ملکیت سے محروم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اور قوم کے چند مقتدر افراد کے ہاتھوں میں پوری قوم کے ذرائع و وسائل دیدیے جاتے ہیں۔ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ اشتراکی ملکوں کے مزدوروں اور کسانوں کی معاشی حالت دوسرے مغربی ممالک کے محنت کاروں سے بدرجہا زیادہ زبوں ہے۔ لاکھوں انسانوں کو بے دریغ قتل کیا گیا ہے اور قید و بند میں ڈالا گیا ہے۔ زراعتی فارموں پر کام کرنے والے خود بھوکے مرتے ہیں مگر پیداوار کی جتنی مقدار انہیں پیدا کرکے حکامِ بالا کے سامنے پیش کرنی پڑتی ہے وہ بہرحال کی جاتی ہے۔ بعض اوقات اُن ماؤں کے بچوں کو پوری خوراک نہیں مل سکتی جو اجتماعی فارموں میں کام کرتی ہیں۔ یہ محض سرمایہ داروں کے الزامات نہیں ہیں، بلکہ دُنیا بھر میں شائع ہونے والے اشتراکی لٹریچر میں ان حقائق کا انکشاف کیا گیا ہے۔

اس کے بعد جہاں تک اسلامی یا کسی دوسرے قانونِ وراثت کے خلاف عائد کردہ الزام کا تعلق ہے اس کا نہایت سیدھا اور آسان جواب یہ ہے کہ جو چیز ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہو سکتی یا اس کا ہونا معاشی یا کسی دوسرے پہلو سے غیر ممکن یا غیر مفید ہے تو اُسے مالک مشترک ملکیت میں رکھ کر اس سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ مثلاً دس ایکڑ کی زمین میں دس مالکوں کے مالکانہ حقوق پوری طرح محفوظ کیے جا سکتے ہیں اور اُن کے لیے یہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس کے ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے بجائے اُس کی پیداوار کو تقسیم کر لیا کریں۔ ایک وارث اگر چاہے تو اپنا حصہ

فروخت کر سکتا ہے اور دوسرا شخص اُس کا حصّہ خرید سکتا ہے۔ وہ سب چاہیں تو پورا ٹکڑا کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر سکتے ہیں اور اُس کی قیمتِ فروخت کو آپس میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ یہ صورت گھریلو ترکے، عمارت، دکان، مالِ تجارت غرض یہ کہ ہر قسم کی املاک میں اختیار کی جا سکتی ہے۔

بہت سی فیکٹریاں اور لمیٹڈ کمپنیاں ایسی ہوتی ہیں کہ جن میں شخصی ملکیت اور وراثت وغیرہ کے سارے اصول مدنظر رکھے جاتے ہیں، مگر وہ چیزیں اپنی ایک خاص شکل میں نسلاً بعد نسل موجود رہتی ہیں۔ کوآپریٹو فارمنگ اور تعاونِ باہمی کے اصول پر بھی متعدد مالکان اپنی املاک سے اجتماعی انتفاع کر سکتے ہیں۔

وراثت کا مطلب لازمی تقسیم نہیں ہے۔ وراثت کا مطلب نقطہ یہ ہے کہ ہر وارث کا حقِ وراثت محفوظ اور مسلّم ہے۔ بہت سے مالکان یا وارثان چاہیں تو جدید آلاتِ زراعت کو استعمال کرتے ہوئے بڑے بڑے رقبوں کو یک جا انتظام میں رکھ سکتے ہیں، اور اُن سے ہر طرح کی پیداوار اور ثمرات حاصل کر سکتے ہیں۔

وقف کی شرعی تعریف و احکام

سوال: ہمارے ہاں ایک سوالنامہ وقف کے بارے میں موصول ہوا تھا۔ اصل سوالنامہ اِس وقت نہیں مل سکا، البتہ اُس کے جواب کی نقل

ریکارڈ میں موجود ہے ۔ اس جواب سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں درج ذیل نوعیت کے سوالات دریافت کیے گئے ہوں گے ۔

۱۔ وقف کی شرعی تعریف کیا ہے ؟

۲۔ علمائے اُمّت نے اس کے لیے کیا قواعد وضوابط اور احکام مقرر فرمائے ہیں ؟

۳۔ کوئی جائداد یا اُس کی آمدنی کُلاً یا جزءً اگر فی سبیل اللہ خیراتی مقاصد میں صرف ہوتی رہی ہو تو کیا مجرّد یہ امر اس جائداد کو شرعاً وقف کی تعریف میں داخل کر سکتا ہے جب کہ واقف کی جانب سے وقف کرنے کا کوئی دوسرا ثبوت موجود نہ ہو ۔

۴۔ کسی کی مملوکہ جائداد یا اِملاک کو زبردستی وقف قرار دینا یا مغصوبہ جائداد کو وقف قرار دینا کہاں تک صحیح ہے ؟ کیا کسی فرد یا حکومت کو اس طرح کا حق اسلام میں حاصل ہے ؟

جواب : وقف اسلامی شریعت میں ایک خاص اصطلاح ہے جس سے مُراد یہ ہے کہ کوئی مالک یا صاحبِ جائداد اپنی مِلک کو ملکیت سے خارج کر دے اور اُسے اللہ تعالیٰ کی مِلک قرار دے کر فی سبیل اللہ خیرات کر دے ۔ اس طرح کی جائداد یا اِملاک کامل وسالم طور پر اپنی اصلی حالت میں برقرار رہتی ہیں اور اُن کا نفع یا آمد ان افراد واشخاص یا مصارف میں تقسیم یا صَرف ہوتی رہتی ہے جس کو واقف مستحق قرار دے دیتا ہے ۔ اس کا ذکر متعدد ارشاداتِ نبویؐ میں ملتا ہے جن میں سے ایک نہایت مستند حدیث یہاں نقل کی جاتی ہے :

صحیح بخاری شریف، باب شروط فی الوقف (شرائطِ وقف) کی ایک حدیث کا ترجمہ درج ذیل ہے :

" حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فتح خیبر کے بعد زمین ملی تو وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اُس کے متعلق مشورہ حاصل کرنے کے لیے حاضر ہوئے اور عرض کیا ، اے اللہ کے رسولؐ ! مجھے خیبر میں زمین ملی ہے جس سے بہتر زمین میرے پاس نہیں۔ آپؐ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ آنحضورؐ نے فرمایا : اگر چاہو تو اصل کو وقف کردو اور آمدنی کو صدقہ کردو۔ حضرت عمرؓ نے اُسے وقف کردیا کہ اصل جائداد نہ فروخت کی جاسکے، نہ ہبہ ہوسکے، نہ اُس میں وراثت جاری ہو (لَا یُبَاعُ وَلَا یُوْھَبُ وَلَا یُوْرَثُ) اس کی پیداوار فقراء، رشتہ داروں، غلاموں کی رہائی، فی سبیل اللہ مدات، مسافروں اور اجنبی مہمانوں پر خرچ ہو۔ اس کے متولی پر کوئی گناہ نہیں کہ وہ معروف طریقے پر خود بھی اُس میں سے کھائے مگر متمول بننے کی کوشش نہ کرے "

صحیح بخاری کے ابواب شروط کے بعد، ابواب الوصایا آتے ہیں۔ اس میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے :

" حضرت عمرؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اپنا ایک باغ بطور صدقہ جاریہ کے وقف کیا۔ اُنہوں نے آنحضورؐ سے عرض کیا کہ میں نے ایک نفیس جائداد حاصل کی ہے اور میں اس کو صدقہ کرنا چاہتا ہوں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : اس کا اصل

) وقف کر دو۔ اسے نہ بیچا جائے گا،

نہ بطور ہبہ دیا جائے گا اور نہ یہ وراثت میں کسی کو منتقل ہو گا (اس حدیث میں بالکل وہی لفظ دہرائے گئے ہیں کہ لا یباع، ولا یوھب ولا یورث) لیکن اس کے پھلوں کا صدقہ کیا جائے؛ چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس باغ کا صدقہ کر دیا اور اس کا صدقہ فی سبیل اللہ، غلاموں کو آزاد کرانے، مساکین، مہمانوں، مسافروں اور قرابت داروں میں بانٹا جاتا تھا؟

اسی مضمون کی احادیث صحیح مسلم، ترمذی، نسائی اور حدیث کی دوسری کتابوں میں بھی مذکور ہیں۔ ان احادیث سے جو بنیادی اصول و احکام وقف سے متعلق مستنبط ہوتے ہیں اور جن پر پوری امت کے فقہاء و علماء کا اتفاق و اجماع ہے۔ وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ کسی جائداد کو اللہ کی راہ میں وقف کرنا اُس جائداد کے مالک کا حق ہے۔ کسی دوسرے فرد یا ادارے یا حکمران کو یہ حق یا اختیار حاصل نہیں کہ وہ کسی ایسی جائداد کو وقف کر دے جو کسی کی مملوکہ ہے ــــ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسولؐ تھے اور مسلمانوں کے امیر اور حکمران بھی تھے، مگر جس جائداد کے متعلق خود حضرت عمرؓ نے وقف کی پیش کش کی اُسے بھی اپنی تحویل اور قبضے میں لینے کے بجائے آپؐ نے حضرت عمرؓ ہی کو اختیار دیا کہ تم چاہو تو اُسے وقف کر دو اور اس کی آمد غرباء اور مساکین وغیرہ میں تقسیم کرتے رہو۔

۲۔ جو جائداد واقف اپنی آزادانہ مرضی سے وقف کر دے، اُس کا اصل جُوں کا

یُوں رہے گا، اس میں خرید و فروخت، ہبہ، وراثت، تبادلہ کی قسم کے اس طرح کے تصرفات و انتقالات نہیں ہو سکتے جو عام املاک میں ہوتے ہیں۔

۳۔ جو جائداد کسی شخص کی ملک میں ہو، جب تک اس کا ثبوت نہ مل سکے کہ اُس نے اپنے فعل سے اس جائداد کو اپنی مِلک سے خارج کر کے فی سبیل اللہ وقف کر دیا ہے، بلکہ اس کے برعکس اس کا ثبوت موجود ہو کہ شخص مذکور اس جائداد میں کامل مالکانہ اختیارات رکھتا ہے اور اُنہیں استعمال کر رہا ہے اور یہ سارے اختیارات وراثۃً یا کسی دوسرے جائز طریق پر دوسروں کی جانب پورے کے پورے منتقل ہو رہے ہیں، تو یہ جائداد محض اس بناء پہ وقف قرار نہیں دی جا سکتی کہ اُس کی آمدنی کُلاً یا جزءً ان مقاصد میں صرف ہو رہی ہے یا ہوتی رہی ہے جو مذکورہ بالا احادیث میں مقاصدِ وقف کے طور پہ مذکور ہیں، نہ اس جائداد کو کوئی حکومت یا اُس کا نامزد کردہ کوئی عہدیدار اپنی مرضی یا صوابدید سے واقف قرار دے کر اُسے مالک کی ملکیت سے نکال کر اپنے تصرف میں لے سکتا ہے۔

۴۔ وقف کے وجود میں آنے اور اُس کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جائداد موقوفہ واقف کی بالفعل جائز ملکیت ہو۔ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر ملکیت حاصل ہونے سے پہلے کوئی شخص جائداد کو وقف قرار دے اور ملکیت اُسے بعد میں حاصل ہو یا جائداد وہ شخص غصب کر لے اور اسے وقف قرار دے خواہ اُس کی قیمت مالک کو ادا کرے یا مالک سے مصالحت کر لے تب بھی اُس جائداد کا وقف قرار دینا اس غاصب یا خریدار کے لیے جائز نہ ہو گا اور یہ وقف صحیح نہ ہو گا کیونکہ وقف قرار دیتے وقت وہ اس جائداد کا جائز مالک نہ تھا۔

کتب فقہ سے بھی مذکورہ بالا مندرجات کی تصدیق ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر فتاویٰ عالم گیری کتاب الوقف میں منقول ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وقف کی تعریف شرع میں یہ ہے کہ واقف عین جائداد کو اپنے پاس روک کر رکھے اور اُس کی منفعت کو فقراء پر خیرات کرے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تعریف یہ ہے کہ عین جائداد کو اللہ کی ملک قرار دے کہ وقف کرنے والا اپنے پاس رکھے اور اس کا نفع بندگانِ خدا کے لیے لوٹا دے۔ تب یہ وقف لازم و صحیح ہو گا، نہ اُسے بیچا جائے گا نہ ہبہ کیا جائے گا نہ وراثت میں جائے گا۔

فتاویٰ عالمگیری میں شرائطِ وقف درج ہیں:

واقف عاقل ہو، بالغ ہو، وقف تقرّبِ الٰہی کے لیے ہو (چنانچہ گرجا یا مندر وغیرہ کے لیے وقف صحیح نہ ہو گا) پھر لکھتے ہیں:

الملك وقت الوقف حتى لو غصب ارضاً فوقفها ثم اشتراها من مالها ودفع الثمن اليه او صالح على مال دفعه اليه لا تكون وقفاً۔

(وقف کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جو وقف کر رہا ہے، بوقت وقف جائداد اُس کی ملک میں ہو، اگر اُس نے کوئی زمین زبردستی غصب کر لی، اُسے وقف قرار دیا۔ پھر مالک سے خرید کر قیمت ادا کر دی یا کچھ معاوضے پر مصالحت کر لی تو یہ وقف نہیں ہو گا)

اسلامی شریعت کا اصول یہ بھی ہے کہ وہ فرائض کی پابندی کو سختی سے کرانا چاہتی ہے اور اس کے لیے حکومتی اقتدار اور جبر و اکراہ کا استعمال بھی بعض اوقات کرتی ہے

مثلاً زکوٰۃ و عُشر کی قانونی وصولی لازمی ہے۔ مگر جہاں تک نفلی عبادات اور غیر واجب صدقات و خیرات کا تعلق ہے ان پر کسی مسلمان کو مجبور نہیں کیا جاتا تاکہ اس کے اندر رضا کارانہ طور پر اللہ کا تقرب حاصل کرنے کا جذبہ مُردہ نہ ہو جائے۔ وقف بھی ایک نفلی صدقہ کی صورت ہے۔ اگر اس کے لیے زبردستی املاک کا حصول کیا جائے تو یہ حصولِ ثواب کے بجائے ایک کارِ بے خیر بن کر رہ جائے گا اور وقف فی سبیل اللہ کا اصل مقصد فوت ہو کر رہ جائے گا۔

اِن تصریحات سے یہ امر واضح ہے کہ جب تک جائداد کا مالک خود وقف کا اعلان نہ کرے ـــــ یا فعلِ وقف کا مالک سے صادر ہونے کا ثبوت موجود نہ ہو، کسی دوسرے فریق یا اتھارٹی کا ایسی جائداد کو وقف قرار دینا اور اسے اپنے قبضہ و تصرف میں لینا اسلامی شریعت کی نگاہ میں ایک بے جواز اقدام ہے جو بالکل باطل، کالعدم اور بے اثر ہے۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۸۰ء)

خودکشی کرنے والے کی نمازِ جنازہ

سوال: ایک مولوی صاحب زور و شور سے اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ خودکشی کرنے والے کا جنازہ پڑھنا حرام ہے۔ وہ اس بات کا ہر جگہ چرچا کرتے ہیں۔ آپ سے خط و کتابت ہوئی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ آپ

نے مختصر جواب دے کر ٹال دیا ہے کہ حدیث میں یہ ثبوت نہیں ملتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود کشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھنے یا پڑھانے سے منع فرمایا ہو۔ آنحضورؐ نے خود نمازِ جنازہ نہیں پڑھائی یا یہ فرمایا ہے کہ میں تو نہیں پڑھاؤں گا۔ وہ صاحب اسے جاہلانہ جواب کہتے ہیں اور خودکشی کرنے والے کے جنازے کو قطعی ناجائز اور ممنوع قرار دیتے ہیں۔

و۔ کہتے ہیں کہ ابو داؤد شریف، نسائی شریف، فتاویٰ عزیزیہ جلد اوّل، فتاویٰ نور الہدیٰ، طحاوی، جامع الرموز، بلوغ المرام، اسلامیات جماعت نہم سب کتابوں میں خودکشی کے مرتکب کے جنازے کی ممانعت لکھی ہوئی ہے اور ان کے مصنف عدمِ جواز کے قائل ہیں۔ کشف الغمہ کا بھی حوالہ دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ آپ نے یہ کتابیں نہیں دیکھیں یا پڑھ نہیں سکتے۔ براہِ کرم اس کا مفصل جواب دیں کہ ایسے شخص کی نمازِ جنازہ جائز ہے یا نہیں؟ اور جو شخص جنازہ پڑھے گا یا پڑھائے گا کیا وہ گناہگار ہوگا جیسا کہ مولوی صاحب کا فتویٰ ہے۔ ہماری تشویش اور یہ جھگڑا اس وقت تک ختم نہ ہوگا جب تک جواب وضاحت سے نہیں دیا جائے گا۔

جواب: خودکشی کرنے والے کی نمازِ جنازہ پڑھنے کا مسئلہ فقہاء و محدثین کے مابین مختلف فیہ ہے اور فقہاءِ حنفیہ کا بھی اس میں باہمی اختلاف ہے، لیکن میرے نزدیک قابلِ ترجیح مسلک یہی ہے کہ ایسے شخص کے لیے نمازِ جنازہ جائز

ہے، لیکن اسلامی معاشرے کے ذی وجاہت اور سربرآوردہ لوگ چاہیں، تو جنازے میں شریک نہ ہوں۔ اہلِ سنّت کا اس پر اجماع ہے کہ مومن گناہِ کبیرہ کے ارتکاب سے کافر نہیں ہوتا۔ جو شخص دائرۂ اسلام و ایمان سے خارج نہیں ہوتا، میرے نزدیک جس طرح اُس کے لیے دعائے مغفرت جائز ہے، اسی طرح نمازِ جنازہ بھی جائز ہے، کیونکہ نمازِ جنازہ بھی دعائے مغفرت ہی کی ایک شکل ہے۔ قرآن مجید میں صرف مشرکین کے لیے استغفار کی ممانعت ہے یا پھر عہدِ نبویؐ میں جس شخص کا نفاق بالکل کھلا ہوا تھا اور جس کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو علم دیا گیا تھا صرف ایسے منافق کی نمازِ جنازہ سے آپؐ کو روکا گیا تھا۔ دوسرے کسی گناہگار یا خطاکار کا جنازہ اگر آنحضورؐ نے خود نہیں پڑھایا تو میں سمجھتا ہوں کہ یہ محض ایک زجر و توبیخ کی صورت تھی اور اس کی نوعیت بھی بعض اوقات عارضی تھی۔ یہ مقصود نہیں تھا کہ اس خطا کے مرتکب کا جنازہ کوئی دوسرا شخص بھی نہ پڑھے بلکہ بعض حالات میں آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو اس کا جنازہ پڑھنے کی ہدایت فرمائی۔ اس کی ایک نمایاں مثال مقروض کا جنازہ ہے۔ جب کوئی صحابی فوت ہوتے تھے، تو آپؐ دریافت فرماتے تھے کہ اس پر قرض تو نہیں؟ اگر ہوتا تھا تو آپؐ جنازہ پڑھانے سے اجتناب کرتے تھے، مگر دوسرے صحابہ کو پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔ بعد میں ایسا بھی ہوا کہ کوئی صاحب ادائیگیٔ قرض کا ذمّہ لیتے تھے یا بیت المال سے اس کا انتظام ہو جاتا تھا اور آنحضورؐ جنازہ پڑھا دیتے تھے۔

اسی طرح کا معاملہ خودکشی کرنے والے کا بھی ہے۔ میرے علم میں کوئی حدیث صحیح ایسی نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتلِ نفس کا جنازہ پڑھانے کی ممانعت فرمائی ہو اور ایسے شخص کو جنازہ پڑھائے بغیر دفن کر دیا گیا ہو۔

جس جرم کے مرتکب کا جنازہ پڑھانے کی آنحضورؐ نے اجازت مرحمت فرمادی ہے اور صحابہ کرامؓ کی جماعت نے جس کا جنازہ پڑھادیا ہے، میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اب اُس کے جنازے کی عام ممانعت کس بنا پر جائز ہو سکتی ہے؛ مجھے معلوم ہے کہ بعض فقہاء نے خودکشی کرنے والے اور بعض دوسرے کبائر کا ارتکاب کرنے والے کا جنازہ نہ پڑھنے کا فتویٰ دیا ہے، لیکن میں اس کے علی الاطلاق انطباق کو صحیح نہیں سمجھتا اور اس معاملے میں امام ابن حزمؒ کی رائے کو قابلِ ترجیح سمجھتا ہوں کہ بڑے سے بڑا گنہگار بھی دعائے مغفرت اور جنازہ کا محتاج و مستحق ہے۔ جیسا کہ میں نے بیان کیا خودکشی کرنے والے کے متعلق اتنا ہی حدیث میں وارد ہے کہ آنحضورؐ نے اس کا جنازہ نہیں پڑھایا۔ صحیح مسلم، ابواب الجنائز کے آخر میں حضرت جابرؓ بن سمرہ سے اس سلسلے میں درج ذیل روایت ہے:

اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل قتل نفسہ بمشاقص فلم یصل علیہ۔

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے تیر یا برچھے کے ذریعے خودکشی کر لی تھی تو آپ نے اُس کا جنازہ نہیں پڑھایا)

اس کی شرح میں امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک تو ایسے شخص کا جنازہ جائز نہیں، لیکن امام حسنؒ بصری، امام نخعیؒ، قتادہؒ، امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور دیگر اہلِ علم کی اکثریت کے نزدیک اس کا جنازہ پڑھا جائے گا۔ اس حدیث کی وضاحت میں ان سب فقہاء نے فرمایا ہے کہ آنحضورؐ کا جنازہ نہ پڑھانا فقط لوگوں کے لیے ایک تنبیہ تھی کہ وہ اس گناہ کا ارتکاب نہ کریں اور

صحابہ کرامؓ نے اس شخص کی نمازِ جنازہ پڑھی ۔ اس کے بعد امام نوویؒ نے وہی مقروض کی مثال دی ہے اور قاضی عیاضؒ کا قول نقل کیا ہے کہ تمام علماء کا مسلک یہی ہے کہ ہر مسلمان کا جنازہ پڑھا جائے خواہ اُس پر حدِ شرعی نافذ ہوئی ہو، رجم کیا گیا ہو یا اُس نے خودکشی ہو۔ سننِ ابی داؤد، کتاب الجنائز میں بھی اس مضمون کی ایک حدیث ہے اور اس میں بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک صرف اتنا ہی منقول ہے کہ میں اُس شخص کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھاؤں گا ۔ اس حدیث کی شرح میں امام خطابیؒ نے فرمایا کہ اکثر فقہا کا قول یہ ہے کہ ایسے شخص کا جنازہ پڑھایا جائے گا اور حافظ منذریؒ کے نزدیک بھی آنحضورؐ کا نماز نہ پڑھانا لوگوں کو ڈرانے کے لیے تھا ۔

سننِ ترمذی، کتاب الجنائز میں بھی اس طرح کی ایک حدیث وارد ہے جس کے الفاظ یہ ہیں :

عن جابرؓ بن سمرۃ ان رجلاً قتل نفسہ فلم یصل علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔

(حضرت جابرؓ بن سمرہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے خودکشی کرلی، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کا جنازہ نہیں پڑھایا)

اس کی تشریح میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ بعض کا مسلک یہ ہے کہ ہر مسلمان حتیٰ کہ خودکشی کرنے والے کی نمازِ جنازہ بھی جائز ہے اور امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ امام وحاکم تو جنازہ نہ پڑھائے، لیکن دوسرے پڑھ لیں ۔ مولانا عبدالرحمنؒ مبارک پوری نے اپنی شرح تحفۃ الاحوذی میں پہلے امام نوویؒ کی مذکورہ بالا عبارت نقل کی ہے اور پھر امام شوکانیؒ کا قول نیل الاوطار کے

حوالے سے درج کیا ہے کہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام ابوحنیفہؒ اور جمہور علماء کے نزدیک فاسق کا جنازہ بھی جائز ہے اور خودکشی کرنے والے کا جنازہ اگرچہ آنحضورؐ نے نہیں پڑھایا، مگر صحابہ کرامؓ نے اُس کی نمازِ جنازہ پڑھی ہے اور اسی کی تائید سننِ نسائی سے بھی ہوتی ہے کیونکہ آنحضورؐ کا صرف یہ ارشاد منقول ہے:

اما انا فلا اصلی علیہ۔

(جہاں تک میرا تعلق ہے میں جنازہ نہیں پڑھاؤں گا)

اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے خود تو جنازہ نہیں پڑھایا، مگر صحابہ کرام کو فرض کفایہ ادا کرنے کی اجازت دیدی۔

جیسا کہ میں نے شروع میں لکھا ہے کہ فقہائے حنفیہ کے اقوال بھی دونوں طرح کے پائے جاتے ہیں، لیکن میرے نزدیک زیادہ صحیح اور قابلِ ترجیح قول جواز ہی کا ہے۔ در مختار میں ہے:

من قتل نفسہ ولو عمداً یغسل ویصلی علیہ، بہ یفتیٰ۔

(جس نے خودکشی کی خواہ جان بوجھ کر کی اُسے غسل دیا جائے گا اور اُس کا جنازہ پڑھایا جائے گا، فتویٰ اسی پر ہے)

اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے امام ابنِ عابدینؒ ردّ المحتار میں فرماتے ہیں کہ جن علماء نے نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کے جنازہ نہ پڑھانے سے ممانعت کا استدلال کیا ہے اُن کے حق میں حدیث سے دلالت نہیں ملتی۔ حدیث میں محض یہ آیا ہے کہ آنحضورؐ نے جنازہ نہیں پڑھا جس سے فہمائش مقصود ہے۔ یہ ذکر نہیں کہ صحابہ کرام نے بھی جنازہ نہیں پڑھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کا جنازہ پڑھانا اور دوسروں کا نمازِ جنازہ پڑھانا یکساں

نہیں۔ یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ ایسا شخص تائب نہ ہو سکے گا یا اس کی توبہ قبول نہ ہو سکے گی، کیونکہ توبہ تو ہر عاصی بلکہ کافر کی بھی قبول ہو سکتی ہے۔

صاحبِ ردالمحتار کا یہ قول بالکل صحیح اور بجا ہے۔ ایک شخص جو مسلمان ہے اور جس کی تکفیر کے لیے واضح و وافر وجوہ موجود نہیں ہیں، اُسے اس عام حق سے محروم نہیں کیا جاسکتا جو ہر مسلمان کے لیے نصوصِ شرعیہ سے ثابت ہے اور حدیث میں ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر جو حقوق بیان فرمائے گئے ہیں اُن میں اس کا جنازہ پڑھنا بھی شامل ہے۔ پھر جس معاشرے سے ہمیں سابقہ درپیش ہے، اُسے بھی نگاہ میں رکھنا چاہیے۔ اس میں بے شمار ایسے لوگ ہیں جو نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج جیسے فرائض کے تارک ہیں۔ قاتل، شراب خور، زناکار اور مرتکبِ کبائر ہیں۔ اُن سب کا جنازہ پڑھ لینا اور صرف خودکشی کرنے والے کا جنازہ نہ پڑھنا اور دوسروں کو اس سے روکنا عجیب چیز ہے۔ بلاشبہ اگر اللہ اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف حکم دے دیا ہوتا کہ خودکشی کرنے والے یا فلاں دوسرے کبیرہ گناہ کرنے والے کا جنازہ کوئی مسلمان نہ پڑھے تو ہم ہرگز اس کی خلاف ورزی کی جسارت نہ کرتے، لیکن ایسی وضاحت کی عدم موجودگی میں صحیح اور تحقیقی قول اور محتاط عمل یہی ہو سکتا ہے کہ ہم کسی شخص کا جنازہ نہیں پڑھنا چاہتے تو نہ پڑھیں، لیکن جو شخص کافر اور دائرۂ اسلام سے خارج نہیں اُس کے جنازے کی ممانعت کا فتویٰ نہ دیں اور دوسروں کو اُس کا جنازہ پڑھنے سے نہ روکیں۔

جو مسلمان کفار سے قتال کرتا ہوا جامِ شہادت نوش کرتا ہے، اُس کے متعلق بھی حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اُس کا جنازہ پڑھنا واجب ہے، لیکن متعدد دیگر ائمہ،

فقہاء و محدثین کے نزدیک اس کا جنازہ نہیں پڑھا جائے گا اور اُسے غسل بھی نہیں دیا جائے گا، بلکہ ایسے شہید کو خون آلود کپڑوں ہی میں دفن کر دیا جائے گا۔ مجھے یہ تسلیم کرنے میں تأمل نہیں ہے کہ اس دوسرے مسلک کے حق میں صحیح تر احادیث موجود ہیں، اگرچہ احناف کے حق میں بھی روایات ملتی ہیں۔ بہر کیف شہید کا معاملہ خاص ہے جس پر کسی دوسرے مرنے والے، بالخصوص خودکشی کرنے والے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ شہید کے پہلے قطرۂ خون کے ساتھ اُس کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں جیسا کہ حدیثِ نبویؐ میں تصریح ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مقتول فی سبیل اللہ کی تعظیم و تشریف اور اُس کی یقینی مغفرت کے پیشِ نظر اُسے جنازے سے مستثنیٰ رکھا گیا ہو، واللہ اعلم بالصواب۔

میری اس بحث کا یہ مطلب ہرگز نہ سمجھا جائے کہ میں خودکشی کو ایک معمولی لغزش سمجھتا ہوں۔ خودکشی اور قتلِ نفس بہر حال ایک کبیرہ گناہ ہے۔ احادیثِ صحیحہ میں اس پر جہنم کی وعید مذکور ہے اور آنحضورؐ کا ارشادِ گرامی ہے کہ جس آلۂ قتل سے کوئی شخص اپنی جان لیتا ہے، دوزخ میں وہی اُس کے لیے آلۂ عذاب بن کر اس پر دائماً مسلط کر دیا جاتا ہے جس کے ذریعے سے وہ بار بار خودکشی کی ناکام کوشش کرتا رہتا ہے۔ یہ فعل انتہائی بزدلی اور اپنے اللہ سے بدگمانی اور ناشکری پر دلالت کرتا ہے جو ایک مسلمان کے لیے کسی حال میں جائز نہیں۔ ایک انسان اپنی جان کا خود خالق و مالک نہیں کہ جب چاہے، جس طرح چاہے، اُسے ضائع کر دے، تاہم ایسا بدنصیب شخص اگر مسلمان ہے تو اُس کا جنازہ میرے نزدیک جائز ہے۔ شاید اللہ تعالیٰ اُسے معاف فرما دے، خواہ سزا کے بعد ہی معافی کی نوبت آئے۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۷۵ء)

ہاروت و ماروت کے متعلق ایک بے سروپا قصّہ

سوال: عرض ہے کہ کافی عرصہ پہلے کی بات ہے کہ ہم کلاس میں بیٹھے تھے، اسلامیات کا پیریڈ تھا اور ہم توضیح القرآن پڑھ رہے تھے۔ پڑھتے پڑھتے جب سورۂ البقرہ کی آیت نمبر ۱۰۱ پر پہنچے، اُس سے آگے جو آیت شروع ہوتی ہے، اُس میں سلیمان علیہ السلام کے دورِ حکومت کے بارے میں بتانے کے بعد کہا گیا ہے: "اور پیروی کی اُس کی جو نازل کیا گیا۔ بابل میں دو فرشتوں ہاروت و ماروت پر اور وہ سکھلاتے نہ تھے کسی کو، حتیٰ کہ یہ ساتھ نہ کہہ دیں کہ ہم آزمائش ہیں پس تو کفر نہ کر۔۔۔۔ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔ آیت نمبر ۱۰۲ تک۔

ہاروت و ماروت کا نام سن کر ہم چونک پڑے۔ استادِ محترم بتا رہے تھے کہ "یہ قصّہ بالکل من گھڑت ہے کہ ہاروت و ماروت زہرہ نامی عورت کے دامِ عشق میں گرفتار ہو کر اُس سے بدکاری کے مرتکب ہوئے ہیں اور یہ قصّہ گھروں میں بہت مشہور ہے اس لیے اپنے گھروں میں بتائیں کہ فرشتے گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں۔"

یہ سن کر میں شش و پنج میں پڑ گیا۔ کیونکہ میں بچپن سے سنتا چلا آ رہا تھا کہ بابل کے شہر میں دو فرشتے کنوئیں میں لٹکے ہوئے ہیں کیونکہ اُنہوں نے زُہرہ نامی عورت سے بدکاری کی تھی، تو اللہ رب العٰلمین نے اُنہیں سزا

کے طور پہ بابل شہر کے ایک کنوئیں میں لٹکا دیا۔

میں اس دن کے بعد ہر ایک سے معلوم کرتا رہا، مگر مجھے تسلی بخش جواب نہ ملا۔ کوئی کہتا ہے یہ واقعہ سچ ہے اور بعض جھوٹ قرار دیتے ہیں۔ انہی دنوں میرے ایک رشتہ دار عراق سے واپس آئے تو میں نے اُن سے دریافت کیا، تو اُنہوں نے جواب دیا کہ ہاں یہ واقعہ سچا ہے، کیونکہ عراق کے بابل شہر میں ایک کنواں ایسا ہے۔ جس کے متعلق مشہور ہے کہ اس میں فرشتے الٹے لٹکے ہوئے ہیں، مگر باہر سے تالا لگا ہوا ہے اور دیکھنے کی اجازت نہیں ہے۔

آخر میں نے تفہیم القرآن میں ڈھونڈنے کی کوشش کی مگر ناکامی کا سامنا کرنا پڑا۔ کیونکہ تفہیم القرآن میں اس قصّے کی بابت اشارہ بھی نہ پایا۔ سورۃ البقرہ کی آیت نمبر ۱۰۱ تا آیت ۱۰۳ کی تشریح میں اس غلطی کا جو کہ لوگوں کے دلوں میں بیٹھی ہوئی ہے، ازالہ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ میں نے تفہیم القرآن کی پہلی جلد میں دیکھا ہے۔ اگر کسی دوسری جلد میں وضاحت کی گئی ہو تو مجھے ازراہِ نوازش بتائیں۔ ہو سکتا ہے کہ آپ عراق گئے ہوں اور آپ نے وہاں سے معلومات حاصل کی ہوں۔ آپ قرآن و سنّت اور تاریخی واقعات کی روشنی میں بتلائیں کہ یہ واقعہ سچ ہے یا جھوٹ؟ بحیثیت مسلمان مجھے یقین نہیں آتا کیونکہ میں سمجھتا ہوں کہ فرشتے معصوم ہیں۔ اُن سے گناہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

جواب: ہاروت و ماروت کے متعلق قرآن مجید میں جتنی بات بیان ہوئی

ہے۔ مولانا محترمؒ نے اُس کی ایک سادہ اور مختصر تشریح بیان کردی ہے۔ اس سے زائد قرآن یا حدیثِ صحیح میں کوئی تفصیل مذکور نہیں ہے۔

ان سے متعلق جس قصّے کا ذکر آپ نے کیا ہے اُس کے بارے میں آپ کے استاد صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے وہ ٹھیک ہے۔ یہ قصّہ بعض کتابوں میں درج تو ہے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلّم تک اس قصّے کی سند صحت کے ساتھ ثابت نہیں۔ حافظ ابن کثیرؒ، استاذ احمدؒ، محمد شاکر، سید رشید رضا اور دوسرے لوگوں نے اس پر مفصّل تنقید کی ہے۔ دراصل یہ قصّہ بیشتر روایات میں کعب احبار سے نقل کیا گیا ہے جس سے بہت رطب و یابس اسرائیلیات ہماری تاریخ و تفسیر کی کتابوں میں راہ پا گئی ہیں، مگر ان کی کوئی اصل نہیں ہے۔ یہ قصّہ توراۃ یا دوسرے تحریری اسرائیلی لٹریچر میں بھی موجود نہیں ہے۔

یہ بات قرآن مجید سے ثابت ہے کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کی نافرمانی نہیں کر سکتے۔ اللہ تعالیٰ اُنہیں کسی ایسے فعل کا حکم تو دے سکتا ہے جو انسانوں کے لیے عذاب یا آزمائش کی حیثیت رکھتا ہو، لیکن اُن سے اللہ تعالیٰ کے حکم کی خلاف ورزی یا اخلاقاً کسی قبیح فعل کا ارتکاب غیر متصوّر ہے کیونکہ وہ جبلّی طور پر معصوم اور جنسی محرکات سے معرا ہیں اور اُن کے ہاں توالد و تناسل کا بھی کوئی سلسلہ نہیں ہے۔ بفرضِ محال خدانخواستہ اُن سے کوئی ایسی سنگین حکم عدولی کا صدور ہوتا اور اس پر ایسی سخت سزا انہیں دی گئی ہوتی تو قرآن مجید میں اس کا ذکر بھی ہوتا۔

بس وہ کوئی ایسا علم لے کر زمین پر اترے تھے جس میں فائدے کا پہلو بھی تھا اور ضرر کا بھی اور وہ لوگوں کو متنبّہ کر دیتے تھے کہ ہماری تعلیم میں فتنے کا بھی پہلو ہے۔ اس کے

بعد جو انسان اس کا غلط استعمال کرتے تھے وہ خود ہی اپنی غلطی کے ذمہ دار ہیں۔
عراق میں کسی کنویں کے متعلق اگر یہ مشہور ہو کہ اس میں فرشتے لٹکے ہوئے ہیں تو اُس سے اس قصے کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا۔ وہاں تو ایک مچھلی کی تصویر بھی بنی ہوئی ہے جس کے پیٹ سے ایک انسان کو نکلتا ہوا دکھایا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ یہ حضرت یونس علیہ السلام ہیں۔ کیا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اُسی مقام پر اسی شکل میں حضرت یونسؑ مچھلی کے پیٹ سے نکلے تھے۔

(ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۸۰ء)

مُدیر "چٹان" کے نام دو خط

(ا)

لاہور۔ ۲۶ جون ۱۹۵۴ء

مکرمی و محترمی جناب آغا شورش کاشمیری عافاکم اللہ تعالیٰ۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ'۔

چٹان کے گزشتہ شمارے میں ایک منکرِ حدیث بزرگ کا خط شائع ہوا ہے۔ جس میں اُنہوں نے غلامی کے مسئلے پر بھی اظہارِ خیال فرمایا ہے۔ غلامی کے متعلق احکام کی جو تفصیلات کتاب و سنت اور تالیفاتِ ائمہ میں موجود ہیں اُن کا علم مسلمانوں میں عام نہیں ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ منکرینِ حدیث اور ہماری قوم کے دوسرے مغرب زدہ عناصر' جن کے ذہن مستشرقین کی تحریروں سے مرعوب و مفتوح ہو چکے ہیں؛ بعض دیگر مسائل کے ساتھ ساتھ غلامی کے مسئلے کو بھی آڑ بنا کر عامۃ المسلمین کو اسلام سے بدظن کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ یہ مختصر عریضہ ایسی بحث کا تو متحمل نہیں ہو سکتا کہ اس میں غلامی کے بارے میں اسلامی تعلیمات کی تفصیلات اور اُن پر اعتراضات کے جوابات دیے جائیں؛ تاہم صاحبِ خط نے اپنے زعم میں نہایت ہی قابلِ اعتراض حدیث کو چھانٹ کر پیش کیا ہے۔ اُس کے بارے میں چند گذارشات حاضر ہیں۔ صاحبِ خط نے بخاری کی ایک عبارت نقل کی ہے کہ: لا بأس ان یصیب من جاریتها الحامل ما دون الفرج۔ اور اس کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ شرمگاہ کے علاوہ

دوسری جگہ لونڈی سے مجامعت کرنے میں حرج نہیں ہے۔ افسوس ہے کہ انہوں نے بخاری کی کتاب اور باب کا حوالہ نہیں دیا تاکہ اس امر کی تحقیق کی جاسکتی کہ یہ الفاظ حدیث کے ہیں یا کسی محدث راوی کے ہیں اور اگر حدیث کے ہیں تو اس کی سند متصل ہے یا نہیں۔ امام بخاریؒ چونکہ محدث ہی نہیں بلکہ فقیہ بھی ہیں، اس لئے انہوں نے کئی جگہ اپنے فقہی استنباط بھی دیئے ہیں اور اُن کی تائید میں بعض ایسی روایات و آثار کو نقل کیا ہے جن کا درجہ بہر حال اُن کی جمع کردہ صحیح احادیث کے برابر نہیں ہے۔

اگر یہ کسی صحیح حدیث کے الفاظ ہوں تب بھی اُن کا نہایت غلط اور مغالطہ آمیز ترجمہ کیا گیا ہے۔ ایسا ترجمہ وہی شخص کر سکتا ہے جو یا تو عربی سے ناواقف ہو یا دیدہ دانستہ کم علم لوگوں کو متوحش اور گمراہ کرنا چاہتا ہو۔ اس حدیث کا ٹھیک ترجمہ یہ ہے کہ" حاملہ لونڈی کے فرج کو چھوڑ کر بقیہ جسم کو چھونا جائز ہے"۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جاریۂ حاملہ سے مساس و ملامست تو کی جاسکتی ہے، مگر اُس سے مجامعت جائز نہیں۔ متعدد احادیث میں آیا ہے کہ لونڈیوں کے بارے میں جب تک استبرائے رحم (یعنی ایام ماہواری آنے اور گزر جانے) کے بعد یہ یقین نہ ہو جائے کہ وہ حاملہ نہیں ہیں، یا حاملہ ہونے کی صورت میں جب تک وضعِ حمل نہ ہو جائے اُس وقت تک اُن سے مجامعت نہ کی جائے۔ کیونکہ اس طرح نسب مشتبہ ہو جاتا ہے۔ مذکورہ بالا حدیث بھی حاملہ لونڈی سے مجامعت کی نفی کرتی ہے اور صرف بقیہ جسم کے چھونے کی اجازت دیتی ہے، لیکن مترجم نے "اصاب یصیب" کے معنی مجامعت کرنے کے لے کر بالواسطہ اور پُرفریب طریق پر اِن کے اصل مفہوم کے برعکس انہیں مکروہ معنی پہنانے کی کوشش کی ہے، حالانکہ لغت اور استعمالاتِ عرب میں یہ الفاظ جماع کے معنی میں کبھی استعمال نہیں ہوئے اور کوئی سلیم الطبع انسان

ان الفاظ کا یہ ترجمہ نہیں کر سکتا کہ "شرمگاہ کے علاوہ دوسری جگہ مجامعت کرنے میں حرج نہیں ہے"۔ نہایہ ابنِ اثیر جو لغاتِ حدیث کے موضوع پر ایک مفصّل اور مستند تصنیف ہے اُس میں بھی اَصَاب یُصِیبُ کے معنی مجامعت کے بیان نہیں ہوئے ہیں حتیٰ کہ نساء کے مفعول کے ساتھ بھی اس کے معنی چومنے کے تحریر کئے گئے ہیں۔

یہاں یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ منکرینِ حدیث کا یہ ایک پسندیدہ مشغلہ ہے کہ وہ ان روایات اور فقہی احکامات کا بہت چرچا کرتے ہیں جن میں جنسی اور نسوانی مسائل کا ذکر ہے اور اُن سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ ان مسائل کو جن لوگوں نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے وہ صنفی بے اعتدالی اور بے راہروی Sex Perversion کے مرض میں مبتلا تھے، حالانکہ اس مرض کے مریض اگر کوئی ہیں تو وہ لوگ ہیں جو ہزاروں احادیث سے منہ موڑ کر اور طویل فقہی تحریرات کو چھوڑ کر ان چند گنے چنے مسائل کو موضوعِ بحث بنا لیتے ہیں، ورنہ ظاہر ہے کہ انسان سے متعلق مسائل پر جب بھی جامع اور ہمہ گیر بحث کی جائے گی تو SEX کے موضوع کو خارج نہیں کیا جا سکے گا۔ خود قرآن میں صنفی اور ازدواجی مسائل مذکور ہیں۔ اس موضوع سے متعلق احادیث پر یہ لوگ ایک اور پہلو سے بھی اعتراض وارد کرتے ہیں اور وہ یہ کہ ایک نبیؐ (اور اُن کی ازواجِ مطہّرات) کے یہ شایانِ شان نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنے پرائیویٹ اور گھریلو معاملات لوگوں سے بیان کرتے پھریں، اور اس طرح کی ساری روایات آپؐ کو بدنام کرنے کی خاطر گھڑ لی گئی ہیں۔ یہ معترضین اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ اللہ کے نبیوں اور عام دنیوی مُصلحین کے درمیان

ایک بنیادی امتیاز یہ بھی ہے کہ مؤخر الذکر اس طرح کے امور کو بظاہر غیر اہم اور ناگفتہ بہ سمجھ کر نظرانداز کر دیتے ہیں، لیکن انبیاء چونکہ زندگی کے ہر گوشے میں اصلاح کرنے کے لیے تشریف لاتے ہیں، اس لیے وہ کسی پہلو سے صرفِ نظر نہیں کرتے مغرب کے بعض مفکرین نے بھی اسے تسلیم کیا ہے کہ مسلمان اس بارے میں خوش قسمت ہیں کہ انہوں نے اپنے نبیؐ کی اس قبیل کی تعلیمات کو بھی محفوظ رکھا ہے، ورنہ مغربی تہذیب و تمدن کے دعویداروں کو ابھی تک معقول طریقے سے قضائے حاجت کرنا اور طہارت کرنا بھی نہیں آیا۔

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس معکوس اور منقلب ذہنیت کے تحت اس قسم کے اعتراضات آج کل مسلمان کہلانے والے حضرات کرتے ہیں، بالکل اسی طرح کے اعتراضات عہدِ نبویؐ میں یہود و نصاریٰ مسلمانوں پر کیا کرتے تھے؛ چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ ایک یہودی نے طنز و تعریض کے طور پر حضرت سلمانؓ فارسی سے کہا کہ تمہارا نبی تمہیں ہر کام حتیٰ کہ پیشاب کرنا بھی سکھاتا ہے۔ حضرت سلمانؓ ایک سن رسیدہ، جہاندیدہ اور راسخ العقیدہ صحابی تھے، متعدد مذاہبِ عالم کو اختیار اور ترک کرنے کے بعد انہیں دولتِ ایمان نصیب ہوئی تھی اور اپنے نبیؐ کے عظیم الشان مقام کو کما حقہٗ پہچانتے تھے؛ چنانچہ بغیر تذبذب، تردد یا تامل کے فرمانے لگے کہ ہاں، ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ہر چیز کی تعلیم دی ہے۔ انہوں نے ہمیں بتایا ہے کہ رفعِ حاجت کے لیے نرم اور باپردہ جگہ تلاش کرو، لوگوں کی گزرگاہ اور سایہ دار جگہ سے احتراز کرو، قبلہ رُو اور قبلہ پشت نہ بیٹھو، صاف ڈھیلوں سے طہارت حاصل کرو اور نجس اشیاء استعمال نہ کرو۔ گویا کہ اس سوال پر جھینپنے

کے بجائے حضرت سلمان رضؓ نے آنحضورؐ کی تعلیمات کو بلاکم و کاست بیان کر دیا اور یہ ہرگز خیال نہیں کیا کہ ان باتوں کا سکھانا ایک نبی کے مرتبے سے، یا ان کا نقل کرنا ایک صحابی کے مرتبے سے فروتر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر معاملے میں صحابہ کرام کی اس طرح تربیت کرتے تھے جس طرح ایک شفیق باپ اپنی اولاد کی تعلیم و تربیت کرتا ہے؛ چنانچہ طہارت وغیرہ سے متعلق امور بیان کرتے وقت آپؐ فرمایا کرتے تھے کہ میں تمہارے لیے بمنزلۂ والد ہوں اور اسی طرح سے تمہیں سکھاتا ہوں جیسے باپ بیٹے کو سکھاتا ہے۔ پھر صحابہ کرام اور صحابیات بھی آپؐ کی طرف اسی طرح رجوع کیا کرتے تھے جس طرح اولاد ہر طرح کے معاملات میں اپنے باپ کی طرف رجوع کرتی ہے۔ اسی طرح ازواجِ مطہرات بھی مومنین کی مائیں تھیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عینِ حیات اور بالخصوص آپؐ کے وصال کے بعد مسلمان مرد اور عورتیں اس طرح کے پرائیویٹ امور میں رہنمائی کے لیے اُمّہات المؤمنین کی خدمت میں حاضر ہوتی تھیں۔ اگر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواجِ مطہرات کا یہ کتنا بڑا ایثار ہے کہ اُنہوں نے محض تعلیمِ دین کی خاطر اپنے شخصی معاملات اور خانگی تعلقات کو بھی اُمت کے سامنے رکھنے سے دریغ نہیں فرمایا، حالانکہ عام والدین اپنی اولاد کے سامنے ان کا ذکر کرتے ہوئے ہچکچاتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اہلِ بیت کی یہ عظیم الشان قربانی ہے کہ اُنہوں نے اپنی پرائیویسی اور خلوت کو بھی مصالحِ شرعیہ پہ قربان کر دیا اور اپنی کسی بات کو پرائیویٹ نہیں رکھا بلکہ ہر چیز کو پبلک کر دیا، لیکن آجکل حُسن و قبیح کے پیمانے لوگوں کے ہاں ایسے بدلے ہیں کہ ؏

خرد کا نام جنوں رکھ دیا، جنوں کا خرد

دوسرا خط

مکرمی و محترمی ! السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ'

میں نے چودھری غلام احمد صاحب پرویز کے ایک مداح کے جواب میں ایک مراسلہ بھیجا تھا، جو چٹان میں شائع ہو چکا ہے، میں نے اپنے مراسلے میں اُس عربی عبارت رلا بأس ..... (الخ) کا صحیح مفہوم واضح کیا تھا۔ جسے حدیث کے طور پر پیش کیا گیا تھا اور جس کے بارے میں صاحبِ خط نے فرمایا تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات بخاری میں منسوب کی گئی ہے جسے قرآن کے بعد دنیا کی صحیح ترین کتاب کہا جاتا ہے۔ میں نے اس عبارت منقولہ کا صحیح مدعا بیان کرنے کے ساتھ ہی یہ بھی عرض کر دیا تھا کہ حوالے کے بغیر یہ تحقیق کرنا بڑا مشکل ہے کہ یہ حدیث نبوی ہے، کسی صحابی کا قول ہے یا کسی فقیہہ کی رائے ہے۔ چند روز ہوئے، مجھے ایک دوست نے ادارۂ طلوعِ اسلام کی دو کتابیں "قرآنی فیصلے" اور "مزاج شناس رسول" لا کر دیں اور اُنہوں نے بتایا کہ متنازعہ فیہ عبارت کا حوالہ اِن کتابوں میں موجود ہے۔ کتابوں کے متعلقہ مقامات دیکھ کر مجھے اندازہ ہوا کہ اس عبارت کو بطورِ حدیث بہت عرصہ پہلے پرویز صاحب یا ادارۂ طلوع اسلام کے اکابر میں سے کسی دوسرے صاحب نے "طلوعِ اسلام" میں لکھا تھا۔ اسی مضمون اور عبارت کو بعد میں مذکورہ بالا دونوں کتابوں میں نقل کر دیا گیا ہے۔ غالباً چٹان کے "مکتوب نگار" نے انہی مضامین کو پڑھ کر اس "حدیث" کو خاص اہتمام سے اپنے پاس

نوٹ رکھا ہے، اور اب چٹان میں اپنے خط میں اسے نقل کر دیا ہے۔

بہرحال ان کتابوں سے حوالہ مل جانے کے بعد جب میں نے اس عبارت کو بخاری میں نکال کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ اس عبارت کے شروع میں صاف لکھا ہے کہ قال عطاء، گویا یہ عبارت جسے حدیثِ رسولؐ کے طور پر پیش کر کے من گھڑت معنیٰ پہنائے گئے ہیں یہ نہ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے اور نہ ہی کسی صحابی کا قول و اثر ہے، بلکہ عطاء ابن ابی رباح کی اپنی ذاتی رائے ہے، غیر نبی کے قول کو بخاری کی حدیث بنا کر پیش کرنا بلاشبہ ایک بہت بڑی جسارت ہے۔ مجھے اس جسارت پر صدمہ تو یقیناً ہوا، لیکن کچھ زیادہ حیرت نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ منکرینِ حدیث کے متعدد مضامین پڑھ کر میں نے اچھی طرح اندازہ کر لیا ہے کہ ان کے ہاں حوالہ جات میں ترمیم و تنسیخ کرنے اور انہیں مفید مطلب بنانے کے لیے ایسی چابکدستی کا مظاہرہ کیا جاتا ہے کہ جس سے مضمون نگار حضرات کے حُسنِ نیت اور علمی دیانت کے بارے میں کوئی اچھی رائے ہرگز قائم نہیں کی جا سکتی۔ میں اس مکتبِ فکر کے دوسرے اور تیسرے درجے کے لوگوں کو چھوڑ کر ان کے چوٹی کے افراد میں سے صرف ایک کی مثال پیش کرتا ہوں۔ میری مراد حافظ محمد اسلم جیراجپوری مرحوم سے ہے۔ انہوں نے ایک کتاب تاریخ نجد اور دوسری کتاب تاریخ الامت لکھی ہے۔ یہ کتابیں چھپ کر ملک بھر میں پھیل چکی ہیں۔ یہ دونوں کتابیں ــــ جیراجپوری صاحب کی اپنی تالیفات نہیں ہیں، بلکہ ان میں سے پہلی محمود شکری آلوسی کی "تاریخ نجد" کا ترجمہ ہے اور دوسری شیخ محمد بک الحضرمی کی "محاضرات الامم الاسلامیہ" کا ترجمہ ہے۔ دنیائے علم و تصنیف کا یہ ایک مسلّم اخلاقی ضابطہ ہے کہ کوئی مصنف اگر اپنے کسی پیشرو یا ہم عصر کی کسی کتاب

سے ترجمہ، تلخیص، اقتباس یا استفادہ بھی کرتا ہے، تو وہ ہمیشہ اس کی نشاندہی کر دیتا ہے۔ اس قاعدے کی خلاف ورزی کو اہلِ علم بدترین سرقہ قرار دیتے ہیں؛ چنانچہ انگریزی میں ایک مثل ہے کہ "مضمون چرانا کفن چرانے سے بدتر ہے"۔ لیکن یہاں ضخیم تصنیفات کا ترجمہ کر کے اُسے ذاتی کاوش کی حیثیت سے پیش کر دیا گیا ہے۔ پھر طرفہ ماجرا یہ ہے کہ ایک طرف یہ علامہ ہائے روزگار "ہمچو ما دیگرے نیست" کے دعویدار ہیں اور علمائے امّت کے پیچھے لٹھ لیے پھرتے ہیں۔ اور دوسری طرف انہی ملّاؤں کے علمی افادات چرا کر بیچ کھانے میں انہیں ذرّہ برابر باک نہیں ہے۔ اب جیراجپوری صاحب کے ہمنواؤں میں یہ نَے یہاں تک بڑھی ہے کہ غیر نبی کے قول کو نبی کی طرف منسوب کر کے اسے دھڑلّے سے پیش کیا جانے لگا ہے اور ایک بار نہیں بار بار پیش کیا جانے لگا ہے، حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صاف صاف ارشاد ہے کہ "مجھ پر جھوٹ باندھنا عام آدمیوں میں سے کسی پر جھوٹ باندھنے کے مانند نہیں ہے۔ جو میری طرف عمداً جھوٹ منسوب کرے گا، اُسے دوزخ میں اپنا ٹھکانا بنا لینا چاہیئے"۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی منکرِ حدیث اس وعیدِ نبویؐ کو بھی موضوع قرار دے کر آسانی کے ساتھ رَد کر دے، لیکن ہمارے نزدیک یہ حدیث اس درجہ حدِ تواتر کو پہنچی ہوئی ہے کہ اس میں شک کرنا کسی سنّی کے لیے ممکن نہیں ہے۔ ان ہتھکنڈوں کو دیکھ کر یہ بات بھی ایک حد تک قابلِ فہم ہو جاتی ہے کہ یہ لوگ محدّثین کے خلاف اتنی آسانی سے زبانِ طعن کیوں دراز کرنے لگتے ہیں۔ غالباً یہ لوگ دوسروں کو بھی اپنے اوپر قیاس کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ جس طرح زید کی بات کو "ایجادِ بندہ" کے طور پر پیش کر دینا اور بکر کی بات کو حدیث بنا کر سامنے لے آنا اُن کے بائیں ہاتھ کا کرتب ہے، ان

کی دانست میں فنِ روایت و حدیث بھی غالباً اِسی طرح کے آرٹ کا نام ہوگا !

پھر اس دلچسپ حقیقت کا بھی یہاں ذکر کر دینا ضروری ہے کہ مضامینِ تذکرہ بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث مذکورہ جب ابتداءً "طلوعِ اسلام" میں نقل کی گئی ہے تو اُسے انتہائی کج فہمی و بدذوقی کے ساتھ من مانے معانی پہنانے کے بعد حاشیے میں لکھا گیا ہے کہ "طلوعِ اسلام پر وہ وقت بڑا ہی اذیت ناک ہوتا ہے، جب اُسے کوئی ایسی بات درج کرنی پڑے، جسے دنیا کے سامنے پیش کرنے سے ہماری نگاہیں زمین میں گڑ جائیں .... الخ"۔ لیکن بعد میں ادارۂ طلوعِ اسلام نے اپنا جی کڑا کر کے اتنی ہمت اپنے اندر پیدا کر لی ہے کہ اسی ایک مضمون کو بیک وقت اپنی دو کتابوں میں نقل کر دیا ہے، اور اپنی کتاب "مزاجِ شناسِ رسول" میں اس 'حدیث' کے ترجمہ و تفسیر پر "غیر فطری مجامعت" کی بغلی سرخی بھی جمادی گئی ہے۔ اس کے بعد اب "طلوعِ اسلام" کے وابستگانِ دامن کا حال یہ ہو گیا ہے کہ انہوں نے اس متن و عنوان کو حدیثِ رسول کے خلاف ایک نہایت مؤثر اور کارگر ہتھیار سمجھ کر اسے اپنے ذہنی اسلحہ خانے میں محفوظ کر لیا ہے اور ہر جگہ یہ "مجاہدین" اسی ہتھیار کو سج کر میدان میں اتر آتے ہیں۔

بہرحال اس عبارت کے بارے میں جب واضح ہو گیا کہ نہ یہ ارشادِ نبوی ہے اور نہ ہی قولِ صحابی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ عبارت نہ تو ہمارے لیے کوئی دینی حجت ہو سکتی ہے اور نہ یہ ایسی اہمیت کی حامل ہو سکتی ہے کہ اس کا صحیح مفہوم و مدعا متعین کرنے میں یا اس کی تائید و تردید میں زیادہ زور صرف کرنے کی ضرورت ہو، تاہم چونکہ اس عبارت کو انتہائی غلط اور ضلالت آمیز معنی پہنا کر اُچھالا گیا ہے اور چونکہ اس سے

ایسا مگر وہ مفہوم اخذ کیا گیا ہے جو نہ صرف لغتِ عرب بلکہ متعدد احادیثِ صحیحہ کے قطعاً منافی ہے، اس لیے میں اس ضمن میں تھوڑی سی وضاحت مزید کیے دیتا ہوں۔
اپنے سابق مکتوب میں مَیں نہایہ ابنِ اثیر کا حوالہ دے چکا ہوں۔ اب مجھے لغات و مصطلحاتِ حدیث کی ایک دوسری مبسوط اور قابلِ اعتماد کتاب (مجمع بحار الانوار للشیخ علی بن طاہر فتنی) کے دیکھنے کا موقع ملا ہے۔ اس میں بھی اَصَابَ مِنْ کے معنی تقبیل و استمتاع کے دیئے گئے ہیں اور ساتھ ہی ان احادیث کا حوالہ دیا گیا ہے جن میں اس طرح کے الفاظ آئے ہیں کہ :

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یُصیب من رأس بعض نسائہ وھو صائم۔

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں ازواجِ مطہراتؓ میں سے بعض کا سر چوم لیا کرتے)

اب غور کا مقام یہ ہے کہ اگر یہاں یُصیب مِن کے معنی وہ لیے جائیں جو منکرینِ حدیث نے لیے ہیں، تو ان احادیث کے معنی یہ ہوں گے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں ازواج کے سروں سے مجامعت کرتے تھے" (نعوذ باللہ ونستغفر اللہ من ھذا الھذیان) کیسا لغو اور بے ہودہ مفہوم ہے جو ان لوگوں کے ترجمہ کے لحاظ سے لازم آئے گا۔ اگر اَصاب یُصیبُ کے معنی استعارۃً یا کنایۃً جماع کے کیے بھی جائیں تب بھی مِنْ کے صلے کے ساتھ اس فعل کے معنی ملامست و ملاعبت کے سوا کچھ نہیں ہو سکتے۔ میں نے حوالہ مل جانے کے بعد بخاری کی متعدد شروح میں اس عبارت کی شرح دیکھی ہے۔ ان سب شرحوں میں اس عبارت کا وہی مفہوم بیان کیا گیا ہے۔ جو میں نے اپنے پہلے خط میں بیان

بنا دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی میں یہاں یہ بھی بتا دینا چاہتا ہوں کہ جاریۂ حاملہ سے جس قسم کے استمتاع کا جواز عطاء کے قول سے نکلتا ہے ائمۂ مجتہدین کی بھاری اکثریت اسے بھی ناجائز اور مکروہ ہی قرار دیتی ہے کیونکہ یہ استثناء کسی حدیث صحیح یا اثرِ صحابی سے ثابت نہیں ہے۔ خود امام بخاریؒ کا اس بارے میں صرف عطاء کا قول نقل کرنا یہ بتا رہا ہے کہ اُن کے نزدیک بھی کسی نے اس جزئیے کی تائید نہیں کی۔ میں نے جس خط کے جواب میں اپنا پہلا مراسلہ لکھا تھا چونکہ اُس خط میں غیر فطری مجامعت کا صریح ذکر نہیں تھا، اس لیے میری طبیعت پر بھی یہ بات گراں گزر رہی تھی کہ میں یہی الفاظ مکتوب نگار کے منہ میں ڈال کر اس ناخوشگوار مسئلے کو موضوعِ بحث بناؤں۔ میں نے صرف اجمالاً اور اشارۃً اتنا کہنے پر اکتفا کیا تھا کہ اس ترجمے سے عبارت کو ناروا اور بے جا طور پر گھناؤنے معنے پہنانے کی کوشش کی گئی ہے، لیکن اب جبکہ اس خط کے اصل مآخذ اور سرچشموں کو دیکھ کر مجھے یقین ہو گیا ہے کہ اس عبارت سے صراحتاً غیر فطری مجامعت ہی مراد لی جا رہی ہے، تو میرے لیے آخر میں اس امر کو بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ اس بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نہایت واضح ارشاداتِ گرامی موجود ہیں۔ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ فعل قطعاً ناجائز اور ممنوع ہے۔ اہلِ سنت کے جمہور علماء اور مذاہبِ اربعہ کا اس کی حرمت پر اتفاق ہے۔ چند حدیثیں یہاں نقل کیے دیتا ہوں جن سے اس فعل کی صریح حرمت ثابت ہوتی ہے:

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ملعون من اتی امرأۃ فی دبرھا
رواہ احمد، ابوداؤد، النسائی (البزاز)

(حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بیان کرنے کو) باعثِ شرم نہیں سمجھتا)

عن ابن عباس قال انزلت هذه الاٰية نِسَآءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فی اناس من الانصار، اتوا النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فسألوه فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ایتها علی کل حال اذا کان فی الفرج۔ (مسند احمد)

(حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا کہ آیت نِسَآءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ انصار کے بعض لوگوں کے بارے میں اتری تھی۔ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے، اور آپؐ سے سوال کیا تھا، تو آپؐ نے فرمایا تھا کہ عورتوں سے ہر صورت میں مجامعت کی جا سکتی ہے، بشرطیکہ فرج میں ہی ہو)

عن خزیمة ابن ثابت ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم نهیٰ ان یاتی الرجل امرأته فی دبرها۔ (احمد۔ ابن ماجه)

(حضرت خزیمہؓ بن ثابت سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت سے دبر میں جماع کرنے سے منع فرمایا ہے)

سمجھ میں نہیں آتا کہ دیانت و انصاف کی یہ کونسی قسم ہے کہ احادیثِ مذکورہ کی موجودگی میں غیر نبی کے قول کا چرچا یہ کہہ کر کیا جائے کہ یہ بخاری کی ایک حدیث ہے، پھر اس کے صحیح اور فطری مفہوم کے خلاف غیر فطری معانی گھڑ کر

نے فرمایا کہ ملعون ہے وہ شخص جو اپنی بیوی سے وطی فی الدبر کا مرتکب ہو)

عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ینظر اللہ الی من اتی رجلاً او امرأۃً فی الدبر (ترمذی، نسائی، ابن حبان)۔

(حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اُس شخص کی جانب نگاہِ التفات نہیں کرے گا جس نے کسی مرد یا عورت سے غیر فطری فعل کیا)

عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من اتی حائضاً او امرأۃ فی دبرھا او کاھناً فصدقہ فقد کفر بما انزل علی محمد (احمد، ترمذی، ابوداؤد، بیہقی)

(حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے حائضہ سے جماع کیا، یا عورت سے غیر فطری مجامعت کی یا کاہن کے پاس گیا اور اُس کو سچا جانا اُس نے اُس شے کے ساتھ کفر کیا جو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر اتری ہے)

عن علی قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تأتوا النساء فی استاھھن فان اللہ لا یستحیی من الحق (احمد، ترمذی، بیہقی)

(حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں سے غیر فطری طریق پر صحبت نہ کرو۔ اللہ تعالیٰ حق بات کے

انکارِ حدیث اور اقرارِ حدیث

سوال : رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ اور آپ کے اسوۂ حسنہ کا جو تفصیلی ریکارڈ حدیث کی کتابوں میں موجود ہے اُس کی افادیت و اہمیت کا منکر کوئی مسلمان نہیں ہو سکتا اور نہ کوئی مسلمان یہ کہہ سکتا ہے کہ اس سے استفادہ کرنے کے بجائے اِس پورے ذخیرے کو دریا بُرد کر دیا جائے ؛ البتہ بعض حضرات اپنا مسلک یہ بیان کرتے ہیں کہ ہم صرف اُنہی حدیثوں کو مانتے ہیں جو صحیح ہیں اور حدیث صحیح کا معیار اُن کے نزدیک یہ ہے کہ وہ خلافِ قرآن اور خلافِ عقل نہ ہو۔ ان حضرات کا کہنا یہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک حیثیت سے رسول اللہ تھے اور دوسری حیثیت سے امیرِ ملّت اور مرکزِ ملّت تھے۔ رسول اللہ ہونے کی حیثیت سے آنحضورؐ کا جو اسوہ دائماً واجب الاتباع ہے وہ قرآن کے اندر محفوظ کر دیا گیا ہے اور سنّت کا اطلاق اگر کسی شے پر کرنا بھی ہو تو وہ اسی قرآنی اسوۂ رسول پر کیا جا سکتا ہے۔ اس کے ماسوا آپؐ کا جو قول و فعل منقول ہے اُس کی حیثیت زیادہ سے زیادہ امیرِ ملّت اور خلیفۂ وقت کے قول و فعل کی سی ہے۔ امیرِ ملّت ہونے کی حیثیت میں آپؐ کے اوامر و نواہی صرف حینِ حیات آپ کے مامورین (صحابہ کرامؓ) کے لیے واجب الاتباع تھے۔ بعد میں آنے والے مسلمانوں کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام و قضایا کی حیثیت محض ایسے تاریخی نظائر کی ہے جن کی پابندی اور اطاعت لازم نہیں ہے۔ اصل اور مطلوب اطاعت صرف قرآنی حکومت کے موجود اور حاضر امراء کی

الفاظ کے اندر داخل کیے جائیں اور اس کے بعد یہ ڈھول پیٹا جائے کہ جس کتاب کو قرآن کے بعد سب سے زیادہ صحیح کتاب شمار کیا جاتا ہے، اُس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی حدیث منسوب کی گئی ہے جسے پیش کرتے ہوئے نگاہیں زمین میں گڑ جاتی ہیں، مَیں ان حضرات کو مخاطب کر کے یہ پوچھتا ہوں کہ: اَلَیْسَ مِنْکُمْ رَجُلٌ رَّشِیْدٌ ؟

ہوسکتا ہے کہ جو احادیث میں نے اوپر نقل کی ہیں اُن کے بارے میں بھی یہ حضرات بلا تکلف یہی کہہ دیں کہ ایک نبیؑ ایسی غیر معقول باتوں سے اپنی زبان کو کیسے آلودہ کر سکتا ہے، یہ تذلیل و استخفاف کی نیت سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دی گئی ہیں اور آخر آپؐ کو ایسی باتیں بیان کرنے کی ضرورت ہی کیا پیش آئی تھی — اس اعتراض کا جواب بعض پہلوؤں سے تو میں خط میں بھی دے چکا ہوں، ایک دوسرے پہلو سے میں اس پر صرف اتنا اضافہ کروں گا کہ چوں کہ خدائے علیم و خبیر کے علم میں یہ بات بھی تھی کہ کچھ کور ذوق اور کم فہم انسان بعض عبارتوں کو غلط اور گمراہ کن مطالب پہنا کر اور انہیں حاشیہ آرائی اور رنگ آمیزی کے ساتھ حدیث کہہ کر پیش کریں گے، اس لیے خدا نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے ایسے ارشادات صادر کرا دیے تاکہ ان فتنوں کا پیشگی سدِّ باب ہو سکے۔

ہے اور ان امراء کو یہ حق حاصل ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی پیروی کریں اور کرائیں اور چاہیں تو ان میں ردّ و بدل کر کے نئے احکام وضع کریں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جس قول و عمل کا ذکر قرآن میں نہیں ہے اُس کے صرف عہدِ نبویؐ ہی تک واجب الاطاعت ہونے کے حق میں یہ اصحاب مختلف دلائل پیش کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ حدیث میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنی بشری اور نبوی حیثیتوں میں امتیاز قائم کر کے ارشاد فرمایا تھا کہ بشری حیثیت میں جو اعمال آپؐ سے ظہور پذیر ہوں ان کی اطاعت لازم نہیں۔ خلفائے راشدین نے بہت سے معاملات میں معمولاتِ نبویؐ کے خلاف عمل کیا ہے، بالخصوص حضرت عمرؓ نے تو چالیس، پچاس فیصلے ایسے نافذ کیے ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیے تھے۔ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بھی یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اُنھوں نے فقہ کی تدوین میں حدیثوں سے کام نہیں لیا، بلکہ صحیح احادیث بھی اُن کے سامنے پیش کی جاتی تھیں تو وہ انہیں منسوخ اور ناقابلِ عمل قرار دے کر ردّ کر دیتے تھے اور فرماتے تھے کہ یہ احکام عہدِ نبویؐ میں قومِ عرب کے لیے خاص تھے، دوسروں پر ان کی من و عن تعمیل واجب نہیں ہے۔ یہی نظریہ شاہ ولی اللہؒ کی طرف بھی منسوب کیا گیا ہے۔

قرآنی فکر کے پیامبروں اور علمبرداروں کا مسلک تو میں نے مختصراً بیان کر دیا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس مسلک کو انکارِ حدیث و سنت پر محمول کیا جا سکتا ہے یا نہیں اور احکامِ رسولؐ کو صرف عہدِ

رسالت تک واجب الاتباع سمجھنے کا نظریہ اور اس نظریے کا انتساب مذکورہ بالا اسلاف صالحین کی طرف صحیح ہے یا نہیں ؟

جواب : آپ نے اپنے خط میں جن سوالات کو چھیڑا ہے اُن پر مکمل اور تفصیلی بحث ایک مختصر جواب کی شکل میں نہیں ہو سکتی ۔ اس کے لیے تو طویل مضمون، بلکہ ایک ضخیم کتاب کی ضرورت ہے ۔ الحمدللہ کہ ذی علم اصحاب نے اپنے مستقل مضامین اور تصانیف میں اس ضرورت کو بہت بڑی حد تک پورا بھی کر دیا ہے ۔ اس لیے میں صرف یہ کوشش کروں گا کہ آپ کے خط کو سامنے رکھ کر اس سلسلے کی چند اصولی باتیں عرض کر دوں ۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ جو لوگ اس مسلک کے قائل ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جو قولی اور عملی تعلیمات قرآن سے زائد ہیں اُن کی پیروی صرف آپؐ کی زندگی میں صحابہ کرام پر لازم تھی، ان لوگوں کا اقرارِ حدیث اور انکارِ حدیث برابر ہے ۔ یہ لوگ اپنے قائم کردہ معیارات پر جانچ کر اگر کسی حدیث کو صحیح اور قرآن و عقل کے مطابق قرار دے بھی لیں تو اس کا عملی نتیجہ صرف یہ برآمد ہو گا کہ وہ اس حدیث کو بس صحیح مان کر رہ جائیں گے اور اس بات کو بطور ایک امرِ واقع کے تسلیم کر کے بیٹھ جائیں گے کہ فلاں بات کی نسبت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب درست ہے ۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح مثلاً ایک شخص بطورِ امرِ واقع کے مان لے کہ کتاب "سرمایہ" کارل مارکس کی تصنیف ہے یا "ارمغانِ حجاز" کلامِ اقبالؒ ہے ۔ باقی رہا ایک شے کو صحیح مان لینے کے بعد اُس پر عمل پیرا ہونے کا سوال تو وہ وہاں بھی خارج از بحث ہو گا اور یہاں بھی ۔ یا پھر زیادہ سے زیادہ جس مقام تک یہ حضرات جا سکتے ہیں وہ یہ کہ "مرکزِ ملت" اگر اس حدیث کو قابلِ عمل سمجھ کر اس پر عمل کرنے کرانے کا فیصلہ صادر فرما دے تو اس پر عمل بھی کر لیں گے ۔ مگر

ایسی حالت میں بھی حدیث پر عامل ہونے کی وجہ یہ نہیں ہوگی کہ یہ قولِ رسولؐ یا عملِ رسولؐ ہے، بلکہ اصل وجہ یہ ہوگی کہ "مرکزِ ملت" نے اسے پاس کر کے سندِ جواز عطا کر دی ہے۔ اگر "مرکزِ ملت" اس حدیث پر خطِ ترمیم یا خطِ تنسیخ پھیر دے تو پھر یہ حضرات بیش از بیش جو کچھ کر سکتے ہیں وہ یہی ہے کہ حدیثِ صحیح کو بھی ایک تاریخی واقعہ کی حیثیت سے تسلیم کر کے اسی جگہ رکھ دیں گے جہاں تاریخ کے دوسرے ذخیرے رکھے ہیں۔ تاریخ نہ سکندر اور نپولین کی واجب الاتباع ہے نہ محمد بن عبداللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی!

میرا خیال یہ ہے کہ اس "مسلکِ شریف" کے حاملین کے لیے یہ ایک غیر ضروری تکلف ہے کہ وہ حدیث کی صحت اور عدمِ صحت کے لیے نقلی یا عقلی کسوٹیاں فراہم کرنے کرانے کے جھنجھٹ میں پڑیں۔ انہیں تو جم کر ایک ہی موقف اختیار کرنا چاہیے اور وہ یہ کہ جس حدیث پر "قرآنی حکومت" اپنی مُہرِ تصدیق ثبت کر دے گی اُس کا چلن ہوگا اور جس حدیث کو وہ اپنے عہد کے حالات اور مصالح کے لحاظ سے ناقابلِ عمل قرار دیدے۔ وہ کھوٹے سکّے کی طرح ٹکسال باہر ٹھہرا دی جائے گی، البتہ اگر منشا یہ ہو کہ انکارِ حدیث کے سنگین الزام اور عامۃ المسلمین کی ناراضی سے بچنے کے لیے نیمے دروں نیمے بروں کی پالیسی اختیار کی جائے اور خلطِ مبحث سے کام لے کر زبان سے حدیث کے اقرار اور عمل سے اُس کے انکار کا موقف اختیار کیا جائے تو بات دوسری ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر و نواہی اور آپؐ کے فرامین و قضایا اور آپؐ کی قولی و عملی ہدایات صرف عہدِ نبویؐ تک واجب الاطاعت قرار دینے کے لیے ان اصحاب کی طرف سے رسالت اور امارت کے مابین جس طرح تفریق قائم کی گئی ہے یہ بھی ایک خواہ مخواہ کی مغالطہ آمیزی ہے۔ اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ آنحضور صلی اللہ

علیہ وسلم مسلمانوں کے امیر بھی تھے، قاضی بھی تھے، سپہ سالار بھی تھے اور متعدد دیگر حیثیات میں بھی آپؐ مومنین کے ہادی اور رہنما تھے، لیکن ذاتِ نبویؐ کی یہ تمام حیثیتیں درحقیقت منصبِ رسالت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔ انہیں ایک دوسرے سے منفک کرنے اور ایک کو دائمی اور دوسری کو عارضی قرار دینے کا نظریہ اور خیال سراسر باطل اور غیر معقول ہے۔ مقامِ رسالت کا ظہور انہی مختلف حیثیات کے پردے میں ہوا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنے اندر رسالت کی شان لیے ہوئے ہے اور ہر ایک پر مشکوٰۃِ نبوت کے نور کا پرتو پڑا ہوا ہے۔ ان سے الگ کر کے نبوت و رسالت کی حقیقت و ماہیت کا تصور کرنا ہی دشوار ہو جاتا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مختلف حیثیتوں سے جو کارہائے نمایاں سرانجام دیے ہیں وہ دراصل فریضۂ رسالت ہی کی ادائیگی کی متعدد صورتیں ہیں۔ ان سب کا باہم دگر پیوستہ ذکر بلا امتیاز قرآن میں بھی موجود ہے اور حدیث میں بھی۔ وہاں نہ تو رسالت و امارت کے مابین کوئی خطِ فاصل کھینچا گیا ہے نہ یہ اصول کہیں بیان کیا گیا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جو قول و فعل قرآن میں بیان کر دیا گیا ہے بس وہی اسوۂ حسنہ اور سنّتِ رسولؐ ہے اور وہی دائماً واجب الاتباع ہے اور قرآن سے باہر اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کی کوئی روداد موجود ہو تو اُس پر اسوۂ حسنہ اور سنّتِ رسولؐ کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا۔ وہ بس ایک امیر کا قول و فعل ہے جو عہدِ امارت کے ختم ہو جانے کے بعد قابلِ تقلید نہیں ہے۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ اگر صرف قرآن ہی کو سامنے رکھ لیا جائے تو اس میں بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کے متعدد پہلو ایسے مذکور ہیں جن کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ یہ شعبۂ امارت سے علاقہ رکھتے ہیں۔ اب اگر امارتِ نبویؐ کے حقوق و واجبات کو منصبِ رسالت سے ممیز کر کے انہیں عارضی اور وقتی قرار دے دیا جائے تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ امارت سے متعلق قرآنی اسوۂ حسنہ

بھی ابدا قابلِ تقلید نہیں ہے، حالانکہ یہ بات بالکل باطل، لغو اور خود قرآن کی تصریحات کے خلاف ہے۔ یہ ان مدعیانِ تفریق و امتیاز کے اُس نظریے کے بھی خلاف ہے جس کے لحاظ سے وہ ازراہِ کرم قرآن کے اندر جذب شدہ اسوۂ نبوی کو سنتِ رسولؐ کا درجہ دے کر اُسے اپنے لیے قابلِ اتباع قرار دیتے ہیں۔

اب ان مزید دلائل کا بھی جائزہ لینا ضروری ہے جن پہ امارت و رسالت کی تفریق کی بنا رکھی گئی ہے:

ان میں سے ایک دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ بشری اور نبوی حیثیتوں کے درمیان امتیاز کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بعض امور میں اپنی پیروی سے مستثنیٰ کر کے ہمیں آزاد چھوڑ دیا ہے۔ مجھے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی ہے کہ کم از کم اس سلسلے کی بعض احادیث کو صحیح مان کر اُن سے "استفادے" کی سعی کی گئی ہے، لیکن میں یہ نہیں سمجھ سکا کہ ان احادیث سے اُس نظریے کے حق میں کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے جس کی بنا پر امارت و رسالت کے مابین تفریق کر کے ایک کو عارضی اور دوسری کو دائمی قرار دیدیا گیا ہے؟ کیا آنحضورؐ کے بشری خصائص اور فریضۂ ہدایت و امامت کی انجام دہی کے دوران نافذ شدہ احکام و ارشادات کی نوعیت بالکل یکساں ہے؟ بلاشبہ بعض ایسے خصائصِ بشریہ اور امورِ عادیہ کا صدور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس سے ہوا ہے جن کی پیروی شریعت نے ہم پہ لازم قرار نہیں دی، لیکن کیا کوئی ہوش مند اور انصاف پسند مسلمان اس استثنا سے یہ کلیہ اخذ کر سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے ہادی، معلم، مربی اور حاکم ہونے کی حیثیت سے عمر بھر جو کارنامہ انجام دیا اُس کی پیروی سے بھی ہم آزاد ہیں، حالانکہ اس کی پیروی اور اقتدا کا واضح حکم نہ صرف صحابہ کرام کو بلکہ صراحت کے ساتھ اُن سے بعد آنے والوں

کو بھی دیا گیا ہے[1]

احکامِ نبوی ؐ کو عارضی اور ہنگامی ثابت کرنے کے لیے ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ خلفائے راشدین نے بہت سے معاملات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف عمل کیا ہے اور اس بارے میں حضرت عمرؓ کا حوالہ خاص طور پہ دیا گیا ہے مجھے یہاں بھی افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ یہ الزام عائد کرتے وقت پھر وہی حرکت کی گئی ہے کہ واقعات کی غلط اور یک رُخی تصویر پیش کر کے جس چیز کو استثنا کا درجہ بھی مشکل سے دیا جا سکتا تھا اُسے قاعدہ کلیہ کی شکل میں نمایاں کر کے دکھایا گیا ہے۔ بعض اصحابِ علم نے ایسے تمام واقعات کا استقصاء کر کے اور اُن کی تفصیلات بیان کر کے اس الزام کی قلعی اچھی طرح کھول دی ہے اور اس بات کو واضح کر دیا ہے کہ خلفائے راشدین نے سنتِ رسول ؐ سے سرِ مو تجاوز نہیں کیا۔ جن امور کو حضرت عمرؓ یا دیگر خلفائے راشدین کی جدّت یا اوّلیات میں سے شمار کیا گیا ہے اُن کے بارے میں یا تو کتاب وسنت سے کوئی نص موجود نہ تھی یا اگر تھی تو اس میں اتنی وسعت

---

[1] اس نوعیت کے احکام پر مشتمل احادیث بکثرت موجود ہیں جن میں فرمایا گیا ہے کہ ستروں من بعدی کذا وکذا۔ (تم میرے بعد ایسے اور ایسے حالات سے دوچار ہو گئے، تو تم ایسا اور ایسا طرزِ عمل اختیار کرنا) یہ احادیث انہی کتابوں میں موجود ہیں جن میں سے بشری اور نبوی حیثیتوں سے متعلق احادیث پیش کی جاتی ہیں۔ نہ معلوم اس طرح کی احادیث کی "اہمیت وافادیت" کے بارے میں کیا رائے ہے؟

موجود تھی کہ اس کی تعمیل میں ایک سے زائد صورتیں اختیار کی جاسکتی تھیں۔
ان واقعات کی صحیح تفصیلات و توجیہات بیان کرنے کے بجائے میں چاہتا ہوں کہ آپ قرآنی فکر کے پیامبروں سے یہ پوچھیں کہ خلفائے راشدین کی ان مزعومہ ترمیمات کی تلاش میں وہ جن کتابوں کی ورق گردانی کرتے رہتے ہیں کیا وہاں اس قسم کی روایات بھی ان کی نگاہ سے کبھی گزری ہیں یا نہیں کہ یہی خلفائے راشدین انعقادِ بیعت کے وقت یہ عہد کیا کرتے تھے کہ ہم ہمیشہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ سے تمسک کریں گے اور خلیفہ منتخب ہو جانے کے بعد اُن میں سے ہر ایک نے مجمعِ عام میں مسلمانوں سے یہ کہا تھا کہ:

اطیعونی ما اطعت اللہ و رسولہ فاذا عصیت اللہ و رسولہ فلا طاعۃ لی علیکم۔

(میری اطاعت اُس وقت تک کرو جب تک میں اللہ اور اُس کے رسولؐ کی اطاعت کروں اور جب میں اللہ اور اُس کے رسولؐ کی نافرمانی کروں تو میری کوئی اطاعت تم پر واجب نہیں ہے)

اِن خلفاء کے سامنے جب بھی کوئی فیصلہ طلب معاملہ آتا تھا تو وہ سب سے پہلے کتاب اللہ اور اس کے بعد اپنے علم کی حد تک سنتِ رسول اللہ سے رجوع کرتے تھے۔ اگر ذاتی علم رہنمائی نہیں کرتا تھا تو پھر اربابِ شوریٰ سے پوچھا جاتا تھا کہ آیا اُن کے پاس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ارشاد ایسا ہے جو اس مسئلے کو حل کر سکے؟ اگر وہاں سے بھی مدد نہیں ملتی تھی تو عام منادی کی جاتی تھی کہ فلاں قضیہ درپیش ہے کیا اس سے متعلق کسی کے پاس سنت کا کوئی علم موجود ہے؟ اگر کسی کے ہاں فرمانِ

رسولؐ مل جاتا تھا تو خلیفہ بے اختیار پکار اٹھتا تھا کہ : الحمد لله الذی جعل فینا من یحفظ علینا دیننا (خدا کا شکر ہے کہ جس نے ہمارے درمیان ایسا آدمی پیدا کیا ہے جو علوم نبویؐ کی محافظت کرتا ہے) اس کے ساتھ ہی خلیفۂ راشد حسرت بھرے لہجے میں اپنی لاعلمی کا افسوس کرتے تھے اور فرماتے تھے: الھانی[1] الصفق بالاسواق (مجھے بازار کے کاروبار نے غافل رکھا!) بلکہ اگر خلیفۂ وقت کوئی فیصلہ کر بیٹھتے اور بعد میں اُس کے خلاف سنّتِ رسولؐ سے کوئی شے علم میں آجاتی تھی تو فوراً اپنے فیصلے سے رجوع کر کے خدا کا شکر ادا کرتے تھے کہ وہ نادانستہ بھی سنّت کی خلاف ورزی سے بال بال بچ گئے۔ وُلاۃ اور قُضاۃ اور معلّمین کو یہ واضح ہدایت دے کر مامور کیا جاتا تھا کہ پہلے کتاب و سنّت سے مراجعت کرو، اگر وہاں سے نص نہ ملے تو پھر اجتہاد کرو۔

اس طرح کی روایات حدیث، سیرت اور تاریخ کی تمام کتابوں میں بکثرت موجود ہیں اور ایک ایک کتاب میں کئی کئی مرتبہ دہرائی گئی ہیں۔ ان سے مُنہ موڑ کر اگر کوئی شخص محض اپنے مفیدِ مطلب استثنائی واقعات کو چُنتا پھرے تو اُس کی مثال بالکل اُس شخص کی سی ہے جو روزِ روشن میں نظر آنے والے اور شاہراہِ عام پر نصب کردہ سنگ ہائے میل سے تو آنکھیں میچ لے، لیکن تنگ و تار کوٹھریوں میں تنکے تلاش کرتا پھرے۔ حق کے طلبگاروں کا یہ شیوہ نہیں ہوتا کہ پہلے اپنی مرضی سے ایک نظریہ گھڑیں پھر اُس کی موافقت میں کہیں سے اگر رائی کا ایک دانہ بھی مل جائے تو اُسے پہاڑ بنا کر دکھائیں اور اپنے منشاء کے خلاف اگر پہاڑ بھی نظر آئے تو اُس کے وجود ہی کا

---

[1] یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

انکار کر دیں۔ جن لوگوں کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ قرآن کی سند کے بغیر لقمہ توڑنے کی جرأت بھی نہیں کر سکتے انہیں اپنے دعوے کی کچھ تو لاج رکھنی چاہیئے !

بہر کیف جو شخص واقعات کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنے کے مرض میں مبتلا نہ ہو وہ خلفائے راشدین کی سیرتوں کو دیکھ کر کبھی یہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکتا کہ یہ خلفاء اپنے آپ کو سنتِ رسولؐ کی پیروی سے آزاد یا اس کی خلاف ورزی کا مجاز سمجھتے تھے۔ یہ الزام حضرت عمرؓ کے خلاف خاص طور پر عائد کیا جاتا ہے اور اُن کے چالیس یا پچاس فیصلے اس کے ثبوت میں پیش کیے جاتے ہیں؛ حالانکہ عہدِ فاروقی کی میعاد تقریباً ساڑھے دس برس تھی اور اس مدت میں حضرت عمرؓ نے بلا مبالغہ سینکڑوں نہیں ہزاروں ہی معاملات میں اپنے فیصلے صادر فرمائے ہوں گے۔ ان میں سے صرف چالیس یا پچاس معاملات ایسے نکلنا جن کے اندر سنتِ نبویؐ سے بادی النظر میں عدمِ مطابقت دکھائی جا سکے، اوّل تو بجائے خود اس الزام کی کمزوری پر کھلی دلیل ہے، پھر جب آدمی یہ دیکھتا ہے کہ ان مثالوں میں بھی اپنا مدعا ثابت کرنے کے لیے کیسی کچھ کھینچ تان کی گئی ہے اور جان بوجھ کر اپنی طرف سے جھوٹ ملا کر یا واقعات کی تحریف کر کے زبردستی اتباعِ سنت کو خلاف ورزیٔ سنت بنایا گیا ہے، تو واقعہ یہ ہے کہ "قرآنی فکر" کے ان علم برداروں کی دیانت سے گھن آنے لگتی ہے۔ میں یہاں صرف ایک مثال کا بطورِ نمونہ ذکر کیے دیتا ہوں۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ لوگ بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے طواف میں کندھا ہلا کر "رمل" ضروری قرار نہیں دیا تھا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے محض اظہارِ شوکت اور کفار کو مرعوب کرنے کی خاطر ایسا کیا تھا اور غلبۂ اسلام کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی۔ دیکھیئے۔ صحیح احادیث میں جو واقعہ مذکور ہے

وہ یہ کہ حضرت عمرؓ نے رَمَل (کندھے ہلا کر دوڑنے) کو ترک کرنے کا ارادہ تو کیا تھا کیونکہ بظاہر اُس کی ضرورت اب باقی نہیں رہی تھی، مگر معاً بعد آپ کے ذہن میں دوسرا خیال پیدا ہوا اور آپ نے فرمایا: شيئ صنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نحب ان نترکه (یہ تو ایسا کام ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا۔ پس ہمیں اس کا چھوڑنا پسند نہیں)۔ بخاری، کتاب المناسک میں اس واقعہ کی تفصیل موجود ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب، جنہیں بڑی دھوم دھام سے منکرِ حدیث بنایا جاتا ہے اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں ــــ اور یہ وہی کتاب ہے جس سے انکارِ حدیث کی سند فراہم کی جاتی ہے ــــ اس واقعہ کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ترکِ رَمَل کا ارادہ کیا تھا کیونکہ اس کی علت اب موجود نہ تھی، ثم خشي عمر ان يكون له سبب آخر۔ (پھر عمرؓ ڈر گئے کہ کندھا ہلا کر دوڑنے کا سبب کوئی دوسرا نہ ہو جو اُن پر مخفی ہو)

سبحان اللہ! جو عمرؓ سنّت کے معاملے میں اتنے محتاط اور چوکنے تھے کہ دوڑتے ہوئے شانے کی مخصوص حرکت کو بھی تبدیل کرنے سے خائف تھے کہ مبادا شارع علیہ السلام کی مخالفت لازم آئے، اُن کے خلاف سنّت کے ترک اور سنّت میں ترمیم و تنسیخ کا الزام عائد کیا جاتا ہے[1]۔

---

[1] ممکن ہے حضرت عمرؓ سے انتقام لینے کی ایک وجہ یہ بھی ہو کہ انہوں نے فتنۂ انکارِ سنّت کے خلاف پہلے سے خصوصی طور پر متنبہ فرما دیا تھا، چنانچہ سنن دارمی کی ایک روایت میں آیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:
کچھ لوگ پیدا ہوں گے جو قرآن میں شبہات پیدا کرکے بحثیں کریں گے فخذ وھم بسنن فان اصحاب السنن اعلم بکتاب اللہ "ان جھگڑالو لوگوں پر سنّت کے ذریعے گرفت کرو کیونکہ اصحابِ سنن ہی کتاب اللہ کا بہتر علم رکھتے ہیں۔"

حضرت عمرؓ اور دیگر خلفائے راشدین کے بعد امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر ترکِ سنّت اور انکارِ حدیث کا جو الزام عائد کیا جاتا ہے، اُس کا حال بھی یہی ہے۔ حقیقت و صداقت سے اس کا دُور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ اس الزام کی بھی علماء کی جانب سے مفصّل تردید کی جا چکی ہے۔ میں اس بارے میں صرف یہ عرض کروں گا کہ امام ابو حنیفہؒ نے تدوینِ فقہ کے سلسلے میں جو خدمات سرانجام دی ہیں اور حدیث و سنّت کے بارے میں اُن کا جو موقف تھا، وہ کوئی تاریخ کا گم شدہ ورق نہیں ہے کہ مؤرخین کی تاریخوں یا شعراء کے خطبات میں اس کا سراغ لگانے کی کوشش کی جائے۔ علاوہ ازیں کسی شخص کا مسلک معلوم کرنے کا یہ کوئی صحیح اور معقول طریقہ نہیں ہے کہ وہ شخص خود اور اُس کے تلامذہ اور مؤیّدین جس طرح اُسے پیش کرتے ہیں اُس سے اعراض کر کے اُس شخص کا مسلک اُن لوگوں سے معلوم کیا جائے جو اُس سے مخالفت یا اختلاف کا جذبہ رکھتے ہیں یا اُس کے مسلک کی کما حقّہٗ واقفیت بھی نہیں رکھتے۔ اس میں شک نہیں کہ امامؒ صاحب کے اجتہادات کے ضمن میں حدیث کے ضعف و قوّت اور حدیث و قیاس کی کثرت و قلّت سے متعلق علمی بحثیں پہلے بھی چلتی رہی ہیں اور شاید آئندہ بھی چلتی رہیں گی، لیکن آپ کا بڑے سے بڑا مخالف بھی اگر انصاف سے کام لے تو اُن پر یہ الزام نہیں لگا سکتا کہ وہ منکرِ حدیث تھے اور صحیح حدیث کو یہ کہہ کر ردّ کر دیتے تھے کہ اس پر عمل کرنے کا زمانہ اب بیت گیا۔ جس امام کے اقوال یہ ہوں کہ: اذا صحّ الحدیث فھو مذھبی[1]...

---

[1] جب حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو وہی میرا مذہب ہے۔

.... "لولا السنة ما فهم احد منا القرآن"[1] .... "لولا الحديث لقلت بالقياس"[2]۔ اور جو امام دیگر مذاہب فقہ کے برعکس اور قیاس کے بالکل خلاف، نماز کے اندر قہقہہ کو محض اس وجہ سے مفسد وضو، وصلوٰۃ قرار دیتا ہو کہ حدیث میں ایسا ہی وارد ہے، اور جس امام کے مقلدین کا یہ حال ہو کہ وہ اپنی تحقیق وتدقیق کا پورا زور اس امر پر صرف کرتے ہوں کہ ہمارے مسلک کے لیے ایک جز یہ کے حق میں دوسرے مذاہب کے بالمقابل اگر قوی تر حدیث نہیں تو کم از کم برابر کی قوی حدیث تو ضرور موجود ہے، اور جو قیاس پر ضعیف حدیث کو بھی ترجیح دینے کے قائل ہوں، ایسے امام کے خلاف انکارِ حدیث کا الزام جڑ دینا ظلمِ عظیم نہیں تو اور کیا ہے؟

(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۵۸ء)

مُنکرینِ حدیث کے مُغالطے

اللہ کے آخری نبی سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت اپنی پوری تاریخ میں گزشتہ صدی تک دو فتنوں سے محفوظ رہی ہے۔ اولاً اس امت کی تاریخ میں

---

[1] اگر سنت نہ ہوتی تو ہم میں سے کوئی قرآن کا فہم حاصل نہ کر سکتا۔

[2] اگر حدیث نہ ہوتی تب میں قیاس سے کام لیتا۔

اس کی کوئی مثال نہیں ملتی کہ کسی مدعیٔ نبوت کو اطمینان کے ساتھ اپنی جھوٹی نبوت کے پرچار کے مواقع حاصل ہوئے ہوں اور اس کے نتیجے میں ایک مستقل جماعت وجود میں آگئی ہو جو بلا روک ٹوک تبلیغ و تلقین اور توالد و تناسل کے ذریعے سے اسی امت کی گود میں پلتی رہی ہو۔ ثانیاً اِس امت نے اپنے اندر کسی ایسے گروہ کو پنپنے اور پروان چڑھنے کے مواقع عطا نہیں کیے جو اس موقف کو اختیار کرے کہ قرآن کے سوا کوئی دوسرا ماخذ دینی احکام و قوانین کا ایسا نہیں جس کی پابندی مسلمان پر لازم ہو اور جس سے سرتابی کی گنجائش نہ ہو۔ بلاشبہ امتِ مسلمہ کے اندر متعدد جھوٹے نبی نمودار ہوئے، لیکن اُن میں سے ہر ایک کی دعوت کا اولین فرصت میں اس طرح قلع قمع کر دیا گیا کہ تاریخ کے صفحات میں وہ بس افسانۂ عبرت بن کر رہ گئے۔ اسی طرح ایک آدھ گروہ نے قول و فعلِ رسولؐ کو حجتِ شرعی ماننے سے گریز کی کوشش کی، بالخصوص ایسی احادیث کو نشانۂ اعتراض بنایا جن سے اُن کے مخصوص گمراہانہ سیاسی و کلامی نظریات پر زد پڑتی تھی، لیکن امت کی اکثریت کو ان لوگوں سے اعلانِ براءت کرنے میں کچھ زیادہ دیر نہیں لگی اور اس کے بعد ملتِ اسلامیہ صدہا برس تک ایسے لوگوں کے وجود سے پاک رہی۔ درحقیقت اللہ نے امتِ محمدیہ کے سینے میں اپنے نبیؐ کی ذات سے ایسی بے مثال محبت و والہیت پیدا کر دی ہے کہ اس کے اجتماعی ضمیر نے ہمیشہ اس طرح کے افراد کی ضلالت آمیز بے راہ رویوں اور موشگافیوں کو قبولِ عام اور بقائے دوام عطا کرنے سے انکار کیا ہے اور اس کے نام لیواؤں نے اپنے ہادی و رہبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر نقشِ پا کو اپنے سفرِ حیات میں نشانِ راہ بنائے رکھا ہے۔

لیکن ہماری شامتِ اعمال کا کرشمہ ہے کہ گزشتہ صدی میں ادّعائے نبوّت اور انکارِ سنّت دونوں فتنے ہمارے معاشرے میں جنم لے چکے ہیں اور اب یہ ہمارے درمیان پھل پھول رہے ہیں اور برگ و بار لا رہے ہیں۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو مؤخر الذکر فتنہ مقدّم الذکر کی بہ نسبت زیادہ خطرناک اور ضرر رساں ہے۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ پہلے گروہ کی دعوت محض ایک شخصیت اور اُس کے ایسے دعاوی کی جانب ہے جو ایک مسلمان کے لیے زیادہ دلفریب اور پُرکشش نہیں ہیں اور جن کی ضلالت بڑی حد تک واضح ہے، لیکن دوسرے گروہ کی دعوت بادی النظر میں بڑی معصوم اور جاذبِ نظر معلوم ہوتی ہے۔ اُن کی پکار بظاہر کتاب اللہ اور صرف کتاب اللہ کی طرف ہے، اِس لیے ایک مسلمان اُن کے دامِ تزویر میں بآسانی گرفتار ہو سکتا ہے، بغیر اس کے کہ اُسے محسوس ہو کہ اس گروہ کا اصل مقصد کتاب اللہ اور سنّتِ رسول اللہ کو آپس میں ٹکرانا ہے اور بالآخر خود قرآن کو اس کے لانے والے کی قولی وعملی تشریح سے الگ کر کے اپنی خود ساختہ تاویلات کا کھلونا بنانا ہے۔

فتنۂ انکارِ حدیث کے علمبرداروں کو چونکہ رسولؐ اور اسوۂ رسولؐ سے امّت کی وابستگی اور شیفتگی کا اچھی طرح علم ہے، اس لیے حدیث وسنّت کا احترام دلوں سے محو کرنے اور اس کے خلاف عامّۃ المسلمین میں استحقار و استخفاف کا جذبہ پیدا کرنے کے لیے ان حضرات نے حدیث کے خلاف طرح طرح کے اعتراضات گھڑنے اور شبہات و وساوس پھیلانے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ اُن میں سے اکثر و بیشتر قابلِ اعتنا اعتراضات ایسے ہیں جن کا شافی جواب اہلِ علم دے چکے ہیں۔ اس کے

باوجود اُن کو معترضین مختلف پیرایوں میں بار بار دُہرا رہے ہیں۔ اس لیے ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اُن کا جواب بھی مختلف انداز میں بار بار دیا جاتا رہے اور اُن کے منطقی مغالطوں کے ہر پہلو کو واضح کیا جاتا رہے تاکہ اُن کی حقیقت و ماہیت سے مسلمان پوری طرح باخبر ہوں اور وہ سوچے سمجھے بغیر ایسے فتنوں کا شکار نہ ہو جایا کریں۔ اسی خیال کے پیش نظر یہاں ان حضرات کے چند بنیادی اعتراضات نقل کر کے ان کا مختصر جواب پیش کیا جا رہا ہے۔

مَیں اس وقت منکرین حدیث کے تین بڑے اعتراضات کو لیتا ہوں جنہیں وہ بڑے شدّومد اور تکرار سے پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر حدیث کا دین میں کوئی مقام ہوتا اور دینی معاملات میں اسے ایک والئی اور بالاتر سند اور حجّت کی حیثیت حاصل ہوتی، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُسی اہتمام سے ہر حدیث کو لکھوایا کرتے، جس اہتمام سے آپؐ قرآن کی ہر آیت کو لکھوا لیتے تھے۔ جس شئے کو قلمبند کرا کے دوسروں تک پہنچانے کا باقاعدہ التزام نہیں کیا گیا اُسے ہمیشہ کے لیے ایک واجب الاتباع قانون کا درجہ کیسے حاصل ہو سکتا ہے؟

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر حدیث بھی قرآن کی طرح مأخذِ دین ہے تو پھر حدیث کا کوئی ایسا کامل اور جامع دفتر موجود ہونا چاہیئے جو پورے ذخیرۂ حدیث پر حاوی ہو اور جس کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جا سکے کہ کوئی حدیث اس میں شامل ہونے سے نہیں رہ گئی ہے، ورنہ مأخذِ دین کے غیر مکمّل اور نا تمام ہونے کی صورت میں دین و ایمان کا ناقص و نا تمام ہونا لازم آتا ہے۔

تیسرا اعتراض ان حضرات کا یہ ہے کہ حدیث کے مجموعے جو ہمارے ہاں

متداول ہیں، اُن کی بہت سی احادیث کے صحیح یا غیر صحیح ہونے کا معاملہ مختلف فیہ ہے۔ بعض احادیث ضعیف اور بعض موضوع ہیں۔ حالانکہ قرآن کے بارے میں اس طرح کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور اس کی کوئی آیت ضعیف یا موضوع نہیں ہے، حالانکہ جو شے ماخذِ ہدایت اور حجتِ دین ہو، اُس کا خالص اور بے آمیز ہونا ضروری ہے۔

ان اعتراضات کی بنیاد پر منکرینِ حدیث یہ استدلال کرتے ہیں کہ مشیتِ ایزدی چونکہ اس امر کی مقتضی تھی کہ قرآن ہی دین کے معاملے میں حجت و سند ہو، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اپنی نگرانی میں مکمل طور پر لکھوالیا اور اللہ نے اسے ہر طرح کی تنقیص و تحریف سے پاک رکھا۔ بخلاف اس کے حدیث کو ماخذ دین بنانا چونکہ مصلحتِ ربانی کا تقاضا نہ تھا، اس لیے اللہ اور اُس کے رسول ؐ نے اس کی محافظت کا کوئی خاص اہتمام نہ فرمایا۔

یہ سارے اعتراضات جو اوپر گنوائے گئے ہیں، چند در چند مغالطہ آفرینیوں اور ابلہ فریبیوں کا مجموعہ ہیں، جن کی حقیقت تأمل و تجزیہ کے بعد بآسانی واضح ہو سکتی ہے۔ ان میں سے پہلے اعتراض کی وساطت سے مخاطب کو جس غلط فہمی میں ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ آجکل کے زمانے میں جس طرح حکمران اور قانون ساز بالعموم اس امر کے عادی اور مکلف ہیں کہ وہ اپنے احکام و قوانین کو لکھ کر یا چھاپ کر شائع کریں، اسی طرح شاید اللہ اور اس کے انبیاء بھی اس تکلف کے محتاج ہیں کہ وہ اپنے احکام کو مستند اور قابلِ نفاذ بنانے کے لیے اُنہیں باقاعدہ ضابطۂ تحریر میں لائیں، بالخصوص جن احکام کو نسلاً بعد نسلٍ واجب الاتباع بنانا مطلوب ہو اُنہیں تو ضرور

ہی ایک گزٹ میں درج کیا جانا چاہیئے، ورنہ دنیا میں ان کا اعتبار کیسے قائم ہو سکے گا۔
یہ خیال اور نظریہ ہر حیثیت سے باطل، لغو اور مہمل ہے۔ اگر یہ خیال صحیح ہوتا تو
اللہ تعالیٰ نسلِ انسانی کو زمین میں پیدا کرنے کے بعد اُسے سب سے پہلے لکھنا سکھاتا
اور پھر ہر نبی پر یا تو لکھے لکھائے احکام و ہدایات نازل فرماتا یا کم از کم اُن پر لازم کر دیتا
کہ وہ نزولِ وحی کے بعد فوراً اُسے قیدِ تحریر میں لے آیا کریں، لیکن خالقِ کائنات کی
جانب سے اس طرح کے ازلی انتظام کیے جانے کا کوئی عقلی یا نقلی ثبوت موجود
نہیں ہے۔ قرآن مجید اس امر کی کہیں صراحت نہیں کرتا کہ ہر نبی اور اُس کی امت
کے لوگ ہمیشہ فنِ کتابت سے آشنا تھے، ہر منزل من اللہ ہدایت کو لکھ کر محفوظ کر
لیتے تھے اور اِسی شکل میں دوسروں تک منتقل کیا کرتے تھے۔ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم
علیہ السلام سے پہلے کے کسی نبی کی کتاب یا صحیفے کا ذکر نہیں ملتا اور حضرت ابراہیمؑ کا
زمانہ دو ہزار سال قبلِ مسیحؑ یا اس سے زائد شمار کیا جاتا ہے۔ قرآن کے علاوہ دوسری
شے جو منکرینِ حدیث کے نزدیک قابلِ استناد ہو سکتی ہے وہ تاریخی آثار و اکتشافات
ہیں۔ اُن سے بھی اس امر کی تصدیق نہیں ہو سکی کہ انسان ابتدائے آفرینش ہی سے نوشت
و خواند پر قادر ہو گیا تھا۔ اب تک کی اثری تحقیقات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ
حروفِ تہجی سے ملتی جلتی علامات کے ذریعے سے مطالب و معانی کے اظہار کا
بالکل ابتدائی طریقہ بھی چار ہزار سال پہلے کے انسان کی سمجھ میں نہیں آیا تھا۔ اب سوال
یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر وحیِ الٰہی کے تحفظ و استناد کا ناگزیر وسیلہ اُس کی کتابت ہے،
تو جب انسان اس فن سے آشنا ہی نہ تھا تو کیا اس وقت انبیاء اور اُن کی امتوں
کے پاس احکامِ الٰہی کے محفوظ رہنے اور دوسروں تک منتقل ہونے کی کوئی قابلِ

اعتماد صورت ہی نہ تھی؟

پھر یہ بات بھی بالکل قرینِ قیاس ہے کہ ایک زمانے میں ایک قوم یا چند قومیں لکھنا پڑھنا سیکھ گئی ہوں اور تمدّنی روابط کی دشواری کے باعث دوسری قومیں اُس وقت تک یا اُس کے مدّتوں بعد تک اس سے عاری رہی ہوں۔ قرآن مجید اس کی تصریح کرتا ہے کہ ہر قوم میں ہادی اور ہر امّت میں رسول بھیجے گئے، تو کیا یہ فرض کر لیا جائے کہ دنیا کے ایک حصّے میں جہاں لوگ لکھے پڑھے تھے جنہوں نے وحیٔ ربّانی کو تحریراً منضبط کر لیا، اُن پر اور اُن کی نسلوں پر تو حجّت تمام ہو گئی، لیکن دنیا کے دوسرے حصّے میں جہاں سارے لوگ اَن پڑھ تھے یا جہاں کے رسول اور اُن کے اوّلین صحابہ اُمّی تھے اور وہ وحی کو صفحۂ قرطاس پر منتقل نہ کر سکے، اُن قوموں اور اُن کی آئندہ نسلوں پر رسول کی آمد کے باوجود اللہ کی جانب سے حجّت قائم نہ ہو سکی؟

مسئلے کے اس پہلو پر غور کرنے کے بعد یہ تسلیم کر لینا ناگزیر ہو جاتا ہے کہ حدیثِ رسولؐ ہی نہیں بلکہ کلام اللہ کے موجبِ حجّت و استناد اور لائقِ اتباع ہونے کے لیے اس کا مکتوب ہونا شرطِ لازم نہیں ہے، بلکہ رسولؐ کی نگرانی میں اُن کے لکھے یا نہ لکھے جانے کا انحصار عملی دقّتوں یا سہولتوں اور اُن تاریخی و تمدّنی حالات پر ہے جن میں ایک نبی یا رسول مبعوث ہوتا ہے۔ اگر حالات ان دونوں یا دونوں میں سے کسی ایک کی کتابت کے حق میں موافق نہ ہوں، تو عدمِ کتابت سے کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی۔ جب تک وحی کے سفینوں میں محفوظ کرنے کا امکان نہ ہو، اللہ اُسے سینوں میں محفوظ کرنے کا انتظام کر دیتا ہے۔ آخر قرآن کی وحی بھی تحریری تو نہیں بلکہ زبانی ہی نازل ہوتی تھی اور فوراً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ازبر ہو جاتی تھی۔ پھر

آنحضورؐ اُسے یاد ہی سے املا کراتے تھے اور کتابت سے پہلے اور کتابت کے بعد وہ حافظے میں محفوظ رہتی تھی۔

اب دوسرے اعتراض کو لیجئے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ حدیث کا ذخیرہ نامکمل ہے، اس لیے اگر اسے دینی تعلیمات کا ماخذ قرار دیا جائے، تو اس سے دین کی عدم تکمیل لازم آتی ہے۔ اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ حدیث و سنّت کا موجودہ مدوّن ذخیرہ جس شکل میں ہمارے پاس موجود ہے، کوئی صاحبِ علم و بصیرت اگر اس پورے ذخیرے کو جذبۂ عقیدت کے ساتھ نہ سہی، محض کھلے دل اور انصاف کی نظر سے مطالعہ کرے، تو وہ اس کے ناقص و ناتمام ہونے کی شکایت کرنے کے بجائے یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہو جائے گا کہ دنیا میں کسی تاریخی شخصیت کے حالات اور اقوال و افعال اتنی باریک بینی، جزرسی، جامعیت اور صحت کے ساتھ جمع اور مرتب نہیں کیے جا سکے ہیں اور نہ کیے جا سکتے ہیں۔ صحابۂ کرام، تابعین اور محدثین رضوان اللہ علیہم اجمعین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے ہر گوشے سے متعلق اتنی وافر مقدار میں معلومات یکجا کر دی ہیں کہ انسان انہیں ناکافی سمجھنے کے بجائے اس بات پر حیرت زدہ ہو جاتا ہے کہ اتنا کثیر مواد کیونکر فراہم کیا گیا ہوگا! ان بزرگوں نے ایک ایک حدیث معلوم کرنے یا صرف اُس کی تصدیق و توثیق کرنے کی غرض سے سینکڑوں میل کے سفر کیے ہیں، اپنی پوری عمریں اسی کام میں کھپا دی ہیں اور مرتے وقت بھی بعض ایسی روایات کو بیان کر دیا ہے جن کے بارے میں اُن کا خیال تھا کہ شاید یہ پہلے بیان نہ کی جا سکی ہوں اور اُن کو لوگوں تک پہنچائے بغیر دُنیا سے رخصت ہو جانا موجبِ گناہ ہو۔ اس صورتِ حال میں مشکل ہی سے یہ

کیا جاسکتا ہے کہ سنتِ نبویؐ کا کوئی جزء ایسا بھی ہو گا جس کا احاطہ کتبِ حدیث میں نہیں کیا جاسکا، لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی قول یا عمل روایت ہونے سے رہ بھی گیا ہو، تو اس سے بحیثیتِ مجموعی دین میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا۔ اللہ کسی متنفس کو اس کی وسعت سے بڑھ کر مکلف نہیں کرتا اور اعمال کی بنا نیت پر ہے۔ اگر ہم سنت کو ماخذِ دین سمجھنے کے باوجود اس کا کوئی حصہ قصداً ضائع یا نظر انداز کر دیں تو بلاشبہ یہ فعل ہمارے دین وایمان کے منافی ہو گا، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ارشاد یا عمل اتفاقاً مروی ہونے سے رہ گیا ہو، تو اس سے ہمارے دین میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ بشرطیکہ جو کچھ ہمارے پاس ہے، اس سے بھی ہم یہ فرضی بہانہ کر کے دستبردار نہ ہو جائیں کہ یہ نامکمل ہے۔

اس بات کو ایک مثال سے مزید واضح کیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے، اس کا کوئی حصہ نہ تلف ہوا ہے نہ آئندہ ہو گا، لیکن کتبِ سابقہ کا معاملہ اس سے بالکل مختلف تھا۔ ان میں سے متعدد کتابیں یا ان کے بعض حصے گم ہو گئے۔ قرآن مجید میں بہت سے مقامات پر اس حقیقت کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔ بنی اسرائیل اور ان کی کتبِ مقدسہ کی جو تاریخ اس وقت ہمارے سامنے موجود ہے وہ بھی صاف طور پہ بتاتی ہے کہ بارہا کتبِ سماوی کے اجزاء حاملینِ کتاب کی غفلت، کفار کی یلغار یا حوادثِ روزگار کے باعث صفحۂ ہستی سے بالکل محو ہو گئے۔ یہاں پھر یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ جن لوگوں کے پاس یہی ادھوری تعلیمات رہ گئی تھیں اور اس آفت کے بعد جن امتوں میں کوئی نیا نبی نہیں آیا تھا جو نئی کتاب لائے یا وحی کے مطابق سابق کتاب کی تعلیمات کی تجدید و تکمیل کرے، ان امتوں کے ہدایت

پانے کی آخر کیا سبیل تھی ؟ اس کا صاف جواب یہ ہے کہ ان لوگوں کے پاس زمانے کی دست برد سے محفوظ جو کچھ بھی کتاب کا بقیہ (نصیباً من الکتاب) موجود تھا، وہ اسی کے اتباع پر مامور تھے اور یہی اُن کے لیے ذریعۂ ہدایت و وسیلۂ نجات تھا۔ اگر اُنھوں نے اخلاص کے ساتھ اسی کی پیروی میں کوئی کوتاہی نہیں کی، تو اُن کے دین و ایمان میں کوئی نقص یا کمی واقع نہیں ہوئی۔

یہاں یہ امر مزید قابلِ غور ہے کہ قرآن سے پہلے جو کتابیں نازل ہوئیں، اُن کی تعلیمات صرف گم ہی نہیں ہوئیں، بلکہ اُن میں تفسیر، حدیث، تاریخ، سیرت اور فقہ وغیرہ کا جابجا اور وقتاً فوقتاً اضافہ ہوتا رہا۔ جس زبان میں وہ کتابیں نازل ہوئیں اور لکھی گئیں، اُس کے نوشتے مٹ گئے، اور بعض اوقات صرف ترجمہ اور ترجمہ در ترجمہ رہ گیا۔ اس طرح یہ کتابیں نہ صرف نامکمل، بلکہ قطعاً محرف ہو کر رہ گئیں اور اُن کے ماننے والوں کے پاس اُن کی تصحیح کا کوئی ذریعہ بھی نہ رہا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے عین قبل اہلِ کتاب جس توراۃ اور انجیل کی پیروی کر رہے تھے، اُن میں قرآن کے بیان اور اہلِ کتاب کے اپنے اعتراف کے بموجب ایسی ہی مایوس کن حد تک تحریف کی جا چکی تھی، حتیٰ کہ یہود و نصاریٰ کے لیے یہ مسئلہ لاینحل ہو گیا کہ اگر توراۃ و انجیل خدا کا کلام ہے جو حضرت موسیٰؑ و عیسیٰؑ کی زندگی میں اُن پر نازل ہوا تھا، تو اُن میں آخر حضرت موسیٰؑ کے وفات پانے اور حضرت عیسیٰؑ کو صلیب دیئے جانے کا واقعہ کیسے مذکور ہو گیا ؟ لیکن کسی شخص کو اس سے مجالِ انکار نہیں ہے کہ بعثتِ محمدیؐ اور نزولِ قرآن سے پہلے یہی کتابیں ان لوگوں کے لیے مأخذِ دین اور مرجعِ ہدایت تھیں اور اُس وقت اُن کا مأخذِ شریعت اور سرچشمۂ قانون ہونا محض اس استدلال

کی بنا پر نا قابلِ تسلیم نہ تھا کہ ان میں کلامِ الٰہی، قولِ رسول اور فقہی اجتہادات ہر چیز گڈمڈ ہے۔ ہم مسلمانوں کو تو خدا کا لاکھ لاکھ شکر بجالانا چاہیئے کہ ہمارے ہاں ایسی مخدوش اور تشویش انگیز صورت اللہ کے فضل سے پیدا نہیں ہوئی۔ ہمارے ہاں قرآن، تفسیر، حدیث، سیرت، تاریخ، فقہ ہر شے بالکل الگ الگ اصل حالت میں محفوظ ہے۔

منکرینِ حدیث کو احادیثِ رسول اور سنّتِ محمدیہ کے خلاف جو اندھا بہرا تعصب لاحق ہے، اُسے تھوڑی دیر کے لیے اگر وہ بالائے طاق رکھ دیں اور مندرجہ بالا حقائق پر غور کریں تو اُنہیں اپنے آخری اور تیسرے اعتراض کا جواب بھی انہی میں مل سکتا ہے، لیکن میں اس ضمن میں چند گزارشات مزید پیش کیے دیتا ہوں۔

بلاشبہ حدیث کے موجودہ مجموعوں میں مختلف اقسام کی احادیث درج ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ اُن کے مابین امتیاز کرنا مشکل ہو گیا ہے۔ جس شخص کو حدیث اور فنِ حدیث سے تھوڑی بہت بھی واقفیت ہے وہ یہ جانتا ہے کہ محدثین نے صحیح اور قابلِ اعتماد احادیث کا بہت بڑا حصہ ضعاف و موضوعات سے بالکل جدا کر دیا ہے اور موضوعات کی تو کتابیں بھی علیحدہ مرتب کر دی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اُنہوں نے حدیث کی نقد و جرح کے وہ تمام اصول، قوانین اور قواعد بھی بیان فرما دیے ہیں جن سے کام لے کر اُنہوں نے احادیث کو جانچا ہے۔ اس فنی تحقیق کی مثال دنیا کی کوئی قوم پیش نہیں کر سکتی۔ اس کی روشنی میں ہر صاحبِ علم یہ جان سکتا ہے کہ احادیث کی قوت و ضعف کا فیصلہ کن وجوہ و دلائل کی بنا پر کیا گیا ہے اور وہ کس حد تک وزنی اور مضبوط ہیں۔ اگر محدثین کے اس محیّر العقول کارنامے کے بغیر احادیث کا ملا جلا

ذخیرہ ہم تک پہنچا اور ہمارے پاس صحیح کو غیر صحیح سے ممیز کرنے کا کوئی ذریعہ نہ ہوتا تو پھر یہ امر بلاشبہ باعثِ تشویش ہو سکتا تھا، لیکن موجودہ صورت میں پریشانی کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ پھر مزید موجبِ اطمینان امر یہ ہے کہ جن احادیث کی صحت یا ضعف پر امّت کی اکثریت کا اتفاق ہے، اُن کی تعداد اُن احادیث کے مقابلے میں بہت ہی زیادہ ہے جن کی صحت و عدمِ صحت کا معاملہ مختلف فیہ ہے۔ اب اگر کوئی شخص تھوڑی مقدار کو مشتبہ سمجھ کر پورے ذخیرے کو ساقط الاعتبار قرار دے، تو اُس کی مثال بالکل اُس شخص کی سی ہو گی جو اپنے خزانے کے چند سکوں کو کھوٹا پاکر پورا خزانہ دریا برد کر دے یا بازار میں چند جعلی نوٹوں کا چلن دیکھ کر پورے ملک کی کرنسی کو نذرِ آتش کرنے کی کوشش کرے۔ کیا کوئی زیرک و ہوشمند انسان ایسا ناعاقبت اندیشانہ اقدام کرنے کا تصور بھی کر سکتا ہے؟

(ترجمان القرآن، نومبر۔ دسمبر ۱۹۶۴ء)

ایک حدیث پر اعتراض اور اُس کا جواب

سوال: بخاری شریف کا مطالعہ کرتے ہوئے کتاب الطلاق میں ایک حدیث اپنی کم علمی کی وجہ سے سمجھ نہ سکا اس لیے دلی تسلی کے لیے آپ سے رجوع ضروری سمجھا۔ اُمید ہے اپنی مصروفیت کے باوجود جواب سے مستفید فرمائیں گے۔ حدیث کتاب الطلاق میں ہے۔ باب کا عنوان

ہے، جو شخص کسی سبب سے طلاق دے تو جائز ہے۔ اور کیا مرد کو طلاق دیتے وقت عورت کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے: حدیث کا نمبر ۲۷۴ ہے جو نور محمد اصح المطابع کراچی کی مترجمہ صحیح بخاری سے لیا گیا ہے: حدیث کے راوی ابو اسیدؓ ہیں۔ اس حدیث نبویؐ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جونیہ نامی عورت سے اکیلے باغ میں ملے جہاں جونیہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر بہت برے الفاظ استعمال کیے اور اس سے قبل نبی اکرمؐ نے اس سے فرمایا: ھبی لی نفسکِ۔ براہ کرم اس حدیثِ پاک کے متعلق مندرجۂ ذیل سوالات جو میرے ذہن میں پیدا ہوئے ہیں اُن کی تشریح اچھی طرح سمجھا کر کر دیں:

۱۔ نبی اکرمؐ جونیہ کے پاس باغ میں کس مقصد کے لیے تشریف لے گئے تھے اور کیوں؟

۲۔ پہلے آپؐ دو صحابہ کے ساتھ تھے بعد ازاں عورت کے پاس اکیلے گئے۔ آخر کیوں؟

۳۔ حضور اکرمؐ نے عورت سے کہا تو مجھے اپنا نفس دے دے، تو اس بات کی کیا توجیہ کی جا سکتی ہے؟

۴۔ جونیہ نے کہا کہ "ملکہ بھی بازاری لوگوں کو اپنا نفس ہبہ کر سکتی ہے؟" (یعنی نہیں کر سکتی)۔ آخر یہ کلام اُس نے کیوں کیا؟

۵۔ کیا نبی اکرمؐ سے اُس نے اسی طرح اِنہی الفاظ سے خطاب کیا؟ نبی اکرمؐ سے اس طرح بولنا تو انتہائی نازیبا حرکت ہے۔ اس قسم کی حدیث

کو بخاریؒ صاحب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے۔ کیا یہ حدیث نبی اکرمؐ کی شان میں ایک گستاخی نہیں ؟

۶۔ اگر جونیہ آپؐ کی منکوحہ ہوتی تو آپؐ اکیلے باغ میں نہ جاتے، وہ آپؐ سے اِن الفاظ میں خطاب نہ کرتی، اور آپؐ اُس کی تسلّی اور تسکین کی خاطر اُس پر ہاتھ نہ رکھتے۔ آخر اس حدیث کی کیا تشریح ہے ؟

۷۔ خدا سے پناہ مانگنے پر نبی اکرمؐ نے جونیہ کو پناہ دے دی اور امان دیدی۔ آخر اس کا کیا مقصد ہے ؟

۸۔ حدیثِ پاک کے آخر میں ہے کہ آپؐ نے اسے (جونیہ کو) سامان دے کر اور دو سفید کپڑے دے کر روانہ کر دیا اس سے کیا مطلب ؟

۹۔ حدیثِ پاک کی تشریح کرتے ہوئے صاحبِ مترجم نے لکھا ہے کہ جونیہ حضور اکرمؐ کی منکوحہ تھی، لیکن اس کے ولی نے نکاح کیا تھا جونیہ کو نکاح کا علم نہیں تھا کیا ایسا ممکن ہو سکتا ہے ؟ اس موقع پر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر جونیہ منکوحہ ہوتی تو آپؐ اُسے اپنے حرم میں ہی لے آتے باغ میں جانے کا کیا مقصد ؟ اور اس سے اپنا نفس کیوں مانگتے ؟ اس کے علاوہ تشریح فرما دیں کہ حضورؐ کا نکاح جونیہ کے ساتھ کس موقع پر ہوا کون کون لوگ موقع کے گواہ تھے ؟

آخری بات یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اِس حدیث کو اپنی کتاب میں کیوں درج کیا ؟ اس سے امّت کو کیا فائدہ پہنچانا تھا ؟

مَیں امید رکھتا ہوں کہ اس حدیثِ پاک کے ہر پہلو پر تشفّی فرما دیں گے

تاکہ وہ حضرات جو اس حدیث سے نکتے نکالتے ہیں اُن کو مُسکت جواب دے سکوں۔

جواب: بخاری کی جس حدیث کا حوالہ آپ نے اپنے خط میں دیا ہے، اس میں کوئی بات قابلِ تعجب یا باعثِ اعتراض نہیں ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ جس عورت کا ذکر اس حدیث میں ہے، اُس نے اور اُس کے والد نے نیا نیا اسلام قبول کیا تھا۔ اس کے والد کی خواہش پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے نکاح کیا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس عورت نے اپنے والد کی خواہش کا پاس کرتے ہوئے نکاح تو قبول کرلیا، لیکن وہ اسے پسند نہیں کرتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُس کے پاس جب خلوت میں گئے تو اُس بدنصیب عورت نے ایسا طرزِ تکلم اختیار کیا جس سے یہ واضح ہوگیا کہ وہ آپؐ کی قیدِ نکاح میں رہنا نہیں چاہتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جب حقیقتِ حال کا اندازہ ہوگیا تو آپؐ نے اُسے بلا تاخیر نکاح سے خارج کرکے اور کچھ دے دلا کر رخصت کردیا۔ بس یہ مختصراً اس واقعہ کی حقیقت ہے جس پر آپ نے سوالات کی یہ طویل فہرست مرتب کرکے بھیجی ہے۔

آپ نے بخاری کا جو ترجمہ پڑھا ہے، اگر اُس کے حاشیے میں یہ لکھا ہے کہ جَوْنِیّہ کا نکاح اُس کے والد نے اُس کے علم و اذن کے بغیر کیا تھا تو یہ بات غلط ہے، کیونکہ بالغہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ صحیح صورتِ حال وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی ہے۔ یہ خیال بھی غلط ہے کہ آنحضورؐ اس عورت کے پاس نکاح سے پہلے تشریف لے گئے۔ آپ نے جس حدیث پر اپنی ساری توجہ مرکوز کرلی ہے اگر اس سے پہلے اور بعد کی احادیث بھی آپ پڑھ لیتے تو

غالباً اتنے سوالات آپ کے ذہن میں پیدا نہ ہوتے۔ پہلے کی حدیث میں یہ ذکر ہے کہ "ازواج النبیؐ میں سے ایک (یعنی جَون کی لڑکی) کے پاس جب آنحضورؐ گئے تو اُس نے اللہ کی پناہ مانگی"۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ واقعہ اس کے ازواج میں شامل ہونے کے بعد پیش آیا۔ پھر آپ کی نقل کردہ حدیث —— میں بھی یہ تصریح ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُمَیْمَہ بنت شَرَاحیل سے نکاح کیا، پھر جب اُس سے خلوت ہوئی ......"۔ اُمَیْمَہ دراصل اسی عورت کا نام ہے جسے دوسری احادیث میں جَونیہ یا ابنۃ الجَون (جون کی لڑکی) وغیرہ کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ بنو جَون اُسی قبیلے کا نام ہے جس سے یہ عورت تعلق رکھتی تھی۔

اس تشریح سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تنہا جس گھر یا باغ میں جانے کا ذکر ہے، وہ گھر اسی عورت کی جائے قیام تھا جس کا عقد آنحضورؐ سے ہو چکا تھا۔ اس کے بعد آپ کے یہ سارے سوالات غیر ضروری ہو جاتے ہیں کہ یہ باغ کیسا تھا، وہاں آنحضورؐ کے اکیلے جانے اور اُس عورت سے ایسی بات کرنے کا کیا مقصد تھا؟ ایک خاوند اپنی بیوی کے پاس جا سکتا ہے اور اس سے ہر طرح کی بات کر سکتا ہے۔

باقی رہا آپ کا یہ سوال کہ عورت نے جواب میں یہ کیوں کہا کہ "ایک ملکہ بازاری لوگوں کے سپرد اپنے آپ کو کیسے کر سکتی ہے"؟ تو اس کا سیدھا صاف جواب یہ ہے کہ جو بدبخت انسان ایک نبی کی حقیقی قدر و منزلت سے ناآشنا ہو وہ اگر نبی کو کاہن، کاذب، مجنون، ساحر، شاعر، سب کچھ کہہ سکتا ہے تو آخر "بازاری" ہی کیوں نہیں کہہ سکتا۔ منافقین اپنے آپ کو "معززین" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین مخلصین

کو ذلیل کہتے تھے۔ اس طرح کی بکواس کوئی اچنبھے کی بات نہیں اور نہ اس نبیؐ کی شان میں کمی واقع ہوتی ہے۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ اس عورت نے جو لفظ استعمال کیا تھا وہ "سُوقہ" تھا۔ اس کا ترجمہ بازاری کرنا صحیح نہیں، کیونکہ بازاری کے لفظ میں جو ابتذال پایا جاتا ہے، سُوقہ کے لفظ میں وہ نہیں پایا جاتا۔ عربی میں سُوقہ سے مراد "عامی" ہے جیسے انگریزی میں Commoner کہتے ہیں۔

آخری سوال آپ کا یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کو کیوں بیان کیا اور اس سے ہمیں کیا فائدہ پہنچا؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ نبی کی ذات ہمارے لیے اسوۂ حَسَنہ ہے اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام اور بعد کے لوگوں کو یہ تعلیم دی ہے کہ وہ آپؐ کے ہر قول و فعل سے ہدایت اخذ کریں اور اسے دوسروں تک پہنچائیں۔ آپ نے اس معاملے میں اتنے ایثار سے کام لیا کہ اپنی خانگی زندگی کے تعلقات اور زن و شوہر کے معاملات کو بھی مخفی نہیں رکھا اور صحابہ کے سامنے پیش کر دیا۔ اور اُنہوں نے بھی ہر چیز کو بلا تامّل، بلا خوف لومۃ لائم اسے آ۔ ہم تک پہنچا دیا۔ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابۂ کرام اس بات کے خواہش مند ہوتے کہ آپؐ کی ایک مصنوعی اور ادھوری تصویر دوسروں کے سامنے آئے تو شاید اس طرح کی پرائیویٹ چیزیں منظرِ عام پر نہ آتیں، لیکن یہ تو ان حضرات اور پھر تابعین و محدثین کی دیانت و امانت کا کمال ہے کہ اُنہوں نے ہر شے کو بلا کم و کاست بیان کر دیا ہے اور جو کچھ بیان ہوا ہے اُس میں کوئی چیز بھی نبی کی شان کو گھٹانے والی نہیں ہے۔

آخر معترض یہ نہیں سوچتے کہ جس عورت کا نکاح ۔ ہ لی اور اُس کے دل کی رضا سے منعقد ہو چکا ہو اور بعد میں وہ اُسے ناپسند کرے اور شوہر کے منہ پر کہے کہ

میں تمہیں اپنے سے کم تر درجے کا آدمی سمجھتی ہوں تو عام حالات میں ایک شوہر اُس کا دماغ درست کرنے کے لیے اسے وظیفۂ زوجیت ادا کرنے پر مجبور کرے گا، زدوکوب کرے گا، یا اُسے لٹکتا چھوڑ کر سبق دینے کی کوشش کرے گا حتیٰ کہ رانی مہارانی ہونے کا سودا اس کے سر سے اچھی طرح نکل جائے، مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کے ساتھ یہ طرزِ عمل اختیار نہ فرمایا۔ آپؐ اس عورت کے خاوند ہی نہیں تھے، بلکہ مدینے کی اسلامی ریاست کے فرمانروا بھی تھے۔ اس کے باوجود آپؐ نے اُس عورت پر کوئی جبر اور کوئی زیادتی نہیں کی، بلکہ جب اس نے اپنی شقاوت وحماقت کی بنا پر حرمِ نبویؐ میں رہنا گوارا نہ کیا تو آپؐ نے فوراً اُسے کنایہ کے الفاظ میں طلاق دے دی اور کچھ سر وسامان کے ساتھ رخصت کر دیا۔ یہ ضبط وتحمل اور فیاضی تو ایک نبی ہی کو زیب دیتی ہے۔ تعجب ہے ان لوگوں پر جو اس پر اعتراض چھانٹنے کی کوشش کرتے ہیں۔

(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۶۶ء)

عورت کا حقِ حضانت

ایک استفسار اور اس کا جواب

سوال: کوثر مورخہ ۳۰ جولائی ۱۹۵۲ء ص ۶ پر ایک استفسار کے جواب میں درج ہے کہ "شرعًا والد کو یہ حق حاصل ہے، بلکہ اُس کے لیے ضروری ہے کہ اگر طلاق کی نوبت آئے تو اپنی ساری اولاد کو وہ اپنے پاس رکھے۔ والدہ کو اولاد رکھنے کا کوئی حق نہیں ہے ..... مگر حدیث[1] میں آیا ہے کہ:

(۱) ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے، میرا بطن اس کی جائے قرار تھی۔ میرے سینے سے اس نے دودھ حاصل کیا اور میری آغوش نے اسے پالا ہے۔ اب اس کے باپ نے مجھے طلاق دے دی ہے اور چاہتا ہے کہ اسے مجھ سے چھین لے۔ آپؐ نے فرمایا: جب تک تو نکاح نہ کرے، تو اِس بچّے کی زیادہ حقدار ہے۔ (مشکوٰۃ، بلوغ الصغیر و حضانتہ)

---

[1] یہاں اصل خط میں احادیث کے عربی متون درج تھے مگر ہم نے قارئین کی سہولت کی خاطر ترجمہ کر دیا ہے (ادارہ)

(۲) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک لڑکے کو اختیار دیا کہ وہ چاہے تو باپ کے پاس رہے اور چاہے تو ماں کے پاس:۔ ایضاً

(۳) ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: میرا خاوند چاہتا ہے کہ میرے بیٹے کو لے جائے۔ حالانکہ وہ مجھے پانی لا دیتا ہے اور میرے کام آتا ہے: آپؐ نے اس لڑکے سے فرمایا: یہ تمہارا باپ ہے اور یہ تمہاری ماں ہے جس کا ہاتھ چاہو پکڑ لو: اُس نے ماں کا ہاتھ تھام لیا اور وہ اُسے لے کر چلی گئی۔ (ایضاً)

(۴) حضرت ابوہریرہؓ کے پاس ایک فارسی عورت آئی جس کے ساتھ اُس کا بیٹا تھا، اور جس کے شوہر نے طلاق دے دی تھی۔ میاں بیوی نے حضرت ابوہریرہؓ کے سامنے اپنے مقدمے کو پیش کیا۔ عورت نے اپنی زبان میں کہا کہ میرا خاوند میرے بیٹے کو لے جانا چاہتا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا بچے کے بارے میں قرعہ ڈال لو: خاوند نے آکر کہا: میرے بیٹے کے بارے میں میرے استحقاق میں کون جھگڑا کرتا ہے: آپ نے جواب دیا میں یہ بات صرف اس لیے کہہ رہا ہوں کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھا اور ایک عورت نے آکر کہا۔ میرا خاوند میرے بیٹے کو لینا چاہتا ہے، حالانکہ بچہ میرے کام کرتا ہے اور مجھے پانی لا دیتا ہے: آپ نے فرمایا: دونوں قرعہ ڈال لو: باپ نے کہا: میرے بیٹے کے بارے میں کون جھگڑا کر سکتا ہے: آپؐ نے بچے سے فرمایا: یہ تمہارا باپ ہے اور یہ تمہاری ماں ہے۔ جس کا ہاتھ چاہو پکڑ لو: اُس نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا۔ (ایضاً)

(۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس نے والدہ اور اُس کے بیٹے کے درمیان جدائی ڈالی اللہ تعالیٰ اُس کے اور اُس کے پیاروں کے درمیان قیامت کے روز تفریق کرے گا۔" (مشکوٰۃ خق الملوک و النفقات)۔

براہِ کرم ان احادیث کی روشنی میں عبارت متذکرہ بالا کی تصحیح فرما دیں۔...!

جواب: آپ کی تنبیہ کا شکریہ۔ سوال و جواب جس شکل میں شائع ہوا ہے اُس پر آپ کے ذہن میں اشکال کا پیدا ہونا ایک قدرتی امر تھا۔ سائل نے اپنے حالات بہت تفصیل سے تحریری اور پھر زبانی بیان کیے تھے۔ اور اُن کا مطالبہ یہ تھا کہ دلائل اور تفصیلات کے بغیر اُنہیں ایک مختصر اور قطعی جواب دیا جائے۔ اس سوال و جواب کی اشاعت قطعاً پیشِ نظر نہ تھی، لیکن کسی نامعلوم وجہ کی بناء پر اُنہوں نے سوال کا ایک بے ربط سا خلاصہ اور میرا مجمل جواب کوثر میں شائع کرا دیا۔ بہر حال اب جب شائع ہو چکا ہے اور آپ نے اس پر اعتراض وارد کر دیا ہے تو میں دوبارہ اپنے مدعا کو واضح طور پر بیان کیے دیتا ہوں۔

آپ نے جو پانچ احادیث نقل فرمائی ہیں اُن میں سے پانچویں حدیث تو تفریق زوجین اور حضانتِ صغیر سے متعلق ہی نہیں ہے۔ وہاں والدہ اور وَلد سے مراد لونڈی اور اُس کی اولاد ہے اور تفریق سے مراد بچوں کو ماں سے جدا کر کے باپ کے سپرد کرنا نہیں ہے بلکہ والدہ اور بچوں کو الگ الگ افراد کے سپرد کرنا۔ یا اُن کے ہاتھ بیچ دینا ہے۔ دیگر متعدد احادیث سے بھی اس فعل کی ممانعت ثابت ہے۔ بقیہ پہلی چار احادیث سے مندرجہ ذیل احکام مستنبط ہوتے ہیں:

(۱) زوجین کی تفریق اور اولادِ صغار کی موجودگی کی صورت میں اولاد اگر سنِ تمیز کو نہ پہنچی ہو اور مادرانہ شفقت کی محتاج ہو تو والدہ اُسے اپنی حِضانت (پرورش) میں رکھنے کی زیادہ حقدار ہے۔ بشرطیکہ وہ نکاحِ ثانی نہ کرے۔

(۲) اگر اولاد سنِ تمیز کو پہنچ جائے تو ایسی صورت میں یا تو قرعہ اندازی کی جائے گی۔ یا پھر اگر والدین میں سے کوئی ایک یا دونوں اس کے لیے رضامند نہ ہوں تو بچے کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ والدین میں سے جس کے ساتھ رہنا پسند کرے اُسی کے ساتھ ہو جائے۔

یہ اُصول جو سنّتِ نبوی ؐ سے ثابت ہیں، ان میں سے اختلاف کی کسی مسلمان کو گنجائش نہیں، البتہ ائمۂ سلف نے ان اور اسی قبیل کی دوسری احادیث کے سیاق و محل کا لحاظ رکھتے ہوئے نیز والدین اور اولاد کے باہمد گر شرعی حقوق اور ذمہ داریوں کو من حیث المجموع نگاہ میں رکھتے ہوئے والدہ کے حقِ حِضانت کے لیے چند مزید شرائط و حدود بیان کیے ہیں۔ مثلاً علماءِ مذاہبِ اربعہ کا قریب قریب اس پر اتفاق ہے کہ حسبِ ذیل عیوب اگر والدہ میں ہوں درآنحالیکہ والد ان سے بری ہو۔ تو والدہ کا حقِ حضانت ساقط ہو جائے گا:

(۱) ارتداد (ب) فتورِ عقل (ج) ترکِ صوم و صلوٰۃ یا دوسرا علانیہ فسق و فجور (د) تربیتِ اولاد سے قطعی غفلت (س) اولاد کو لے کر کسی ایسے ماحول میں رہنا جہاں فسادِ اخلاق کا اندیشہ ہو یا کسی ایسے دُور افتادہ شہر میں جا کر مقیم ہونا جہاں والد کے لیے اولاد کی تعلیم و تربیت کی دیکھ بھال دشوار ہو۔ (س) والد کے عدمِ استطاعت کے باوجود اُس سے اولاد کے نفقے کا مطالبہ کرنا۔

اسی طرح فقہاء کی رائے یہ بھی رہی ہے کہ والدہ کے پاس رہنے کی مدتِ حضانت سات یا زیادہ سے زیادہ نو برس رہے۔ اس کے بعد والد کو حق حاصل ہے کہ وہ اولاد کو اپنے چارج میں لے لے۔

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان شرائط میں سے کوئی شرط بھی مذکورہ احادیث یا عام اصولِ شریعت کے خلاف نہیں ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اولاد کے نان نفقے، اُن کی مادی و اخلاقی تربیت، اُن کی تعلیم، ہنر آموزی اور اُن کے شادی بیاہ کی اصل ذمہ داری والد پر ہے۔ نہ کہ والدہ پر۔ مرد ہی بحیثیت قوامِ خاندان "قوا انفسکم واھلیکم نارا" کے اولین مخاطب ہیں۔ ان حالات میں یہ کس طرح قرینِ قیاس ہو سکتا ہے کہ والدہ کو غیر معین مدت کے لیے علی الاطلاق حقِ حضانت دے دیا جائے کہ وہ والد کی خواہش کے علی الرغم جس سانچے میں چاہے اولاد کو ڈھال دے اور پھر اس کا خمیازہ بھگتنے کے لیے اولاد کو والد کے حوالے کر دے۔ اسی بنا پر یہ کہنا بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ مدتِ حضانت کو سنِ بلوغ تک ممتد ہونا چاہیئے۔ جب اولاد بالغ اور صاحبِ اختیار ہو گئی تو اُس وقت اُس کے والد کی ولایت میں آنے کے کوئی معنی ہی باقی نہیں رہتے۔ اُس وقت وہ ایک طرح سے اپنے نفع و ضرر کی خود مکلف اور ذمہ دار بن جاتی ہے۔ اس لیے حکمتِ شریعت میں اس امر کی مقتضی ہے کہ ایک طرف تو مدتِ حضانت کی ایک مناسب حد متعین کی جائے اور دوسری طرف والدہ کے حقِ حضانت پر مناسب قیود عائد کی جائیں۔ والدہ پر عدمِ تزویج اور عدمِ ارتداد کی قید خود احادیث میں آگئی ہے۔ اسی سے مزید تقیید کا جواز نکل سکتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر دوسری شرائط کا ذکر نہیں فرمایا، تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ جو مقدمات

آپ کے سامنے پیش ہوئے اُن میں والدہ کی طرف سے اس طرح کے خدشات کے بارے میں اُمن واطمینان تھا اور نہ والد خاموش نہ رہتے، بلکہ والدہ کی حضانت کی صورت میں متوقع مضرات کو ضرور بیان کرتے اور اپنے آپ کو زیادہ حقدار ثابت کرنے کے لیے صرف اتنا ہی کہنے پر اکتفا نہ کرتے کہ باپ سے بیٹے کے معاملے میں کون جھگڑ سکتا ہے، بلکہ ساتھ یہ بھی کہتے کہ والدہ اس کی تربیت خراب کرے گی. گویا کہ اِن قضایا میں والدین میں سے کسی ایک کے صالح اور دوسرے کے غیر صالح ہونے کا سرے سے سوال تھا ہی نہیں، صالحیت کے لحاظ سے والدین مساوی تھے. اصل تقابل صرف ماں کی مامتا یا اس کے احتیاج اور پدری محبت کے درمیان تھا۔ ایسی صورت میں ماں کو ترجیح دی گئی ہے یقیناً اب بھی دی جائے گی. اس سے یہ ثابت کرنا مشکل ہے کہ اگر ماں تربیتِ اولاد کی عظیم ذمہ داریاں اٹھانے کے لیے قطعی نا اہل ہو، تب بھی اُس کے حقِ حضانت کو مقدم رکھ کر اولاد اُس کے سپرد کر دی جائے گی۔

میں نے کوشش کی ہے کہ میرے پہلے جواب میں کوئی ابہام، تشنگی یا غلطی رہ گئی تھی تو اُسے اِس مختصر استدراک سے رفع کر دوں. بہت سی تفصیلات کو میں نے اب بھی نظر انداز کر دیا ہے۔ مجھے اپنے علم ناقص کی صحت پر اصرار ہرگز نہیں ہے۔

والعلم عند اللہ۔

حُرمت رضاع

سوال : دو بھائی ہیں۔ بڑے کے ہاں ایک خاص مہینے بچہ پیدا ہوا اور چھوٹے کے ہاں اُس سے اگلے مہینے میں ایک لڑکا ہوا۔ بڑے بھائی کے لڑکے نے اپنی چچی کا دودھ پیدائش سے دو ماہ کے اندر پیا۔ چھوٹے بھائی کے ہاں اُسی بیوی سے تین بچے اور ہوئے اور چوتھی مرتبہ آٹھ سال بعد بچی پیدا ہوئی۔ اب دریافت طلب امر یہ ہے کہ آخری لڑکی بڑے بھائی کے اُس لڑکے کے نکاح میں آسکتی ہے یا نہیں جس نے آٹھ سال پہلے اپنی چچی (لڑکی کی والدہ) کا دودھ پیا تھا؟ اس جگہ دو تین مثالیں ایسی نظر آئیں جن میں ایسی صورت میں نکاح ہوئے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ صرف ایک ساتھ دودھ پینے والے بچے رشتۂ مناکحت میں نہیں آسکتے۔ دوسرے بچے جو آگے پیچھے پیدا ہوں وہ آپس میں بیاہے جا سکتے ہیں۔

جواب : ایک لڑکا جب کسی عورت کا دُودھ پی لیتا ہے تو وہ عورت اُس لڑکے کی رضاعی ماں بن جاتی ہے اور اس رضاعی ماں کی ساری لڑکیاں اُس لڑکے کی رضاعی بہنیں بن جاتی ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "یحرم من الرضاع مایحرم من النسب" یعنی جو رشتے از روئے نسب حرام ہیں وہی رشتے اگر رضاعت کے تعلق سے قائم ہو جائیں تو وہ بھی حرام ہو جاتے ہیں؛ چنانچہ ایک

شخص کے لیے ساری رضاعی بہنیں بالکل اسی طرح حرام ہونگی جس طرح ساری نسبی بہنیں۔ جس طرح نسبی بہن صرف وہ نہیں ہوتی جو بھائی کے ساتھ جڑواں پیدا ہو کر اس کے ہمراہ دودھ پیے، بلکہ تمام ماں جائی بہنیں ہی ہیں، بالکل اسی طرح رضاعی بہن صرف وہ نہیں ہے جس کے ساتھ سن رضاعت میں دودھ پیا جائے، بلکہ رضاعی والدہ کی تمام لڑکیاں رضاعی بہنیں ہی ہیں۔ چونکہ یہ ایک بالکل بدیہی استنباط ہے اس لیے اس بارے میں ائمۂ سلف میں کامل اتفاق ہے۔ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ لڑکا جس لڑکی کے ساتھ دودھ پیتا ہے صرف وہی اس پر حرام ہے اور لڑکی کی دوسری بہنوں سے نکاح جائز ہے۔ رضاعی بھائی بہن ہونے کے لیے ایک ماں کا ایک ہی وقت میں دودھ پینا لازمی شرط نہیں ہے۔ ایک ہی عورت جن بچوں کو مختلف اوقات میں بھی دودھ پلا دے وہ رضاعی بھائی بہن ہو جاتے ہیں۔

تعجب ہے آپ نے لکھا ہے کہ دو تین مثالیں آپ کے علم میں ایسی ہیں جن میں ایسے زوجین میں نکاح ہوا ہے جنہوں نے ایک ساتھ تو دودھ نہیں، مگر آگے پیچھے ایک ہی والدہ کا دودھ پیا ہے۔ طبیعت باور نہیں کر سکتی کہ ایسا ہوا ہوگا، لیکن اگر ایسا ہوا ہے تو یہ بات انتہائی افسوسناک بلکہ شرمناک صورت حال کا پتہ دیتی ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اب مسلم معاشرہ اپنے دین کے بارے میں اتنا بے شعور اور بے حس ہو گیا ہے کہ محرمات تک سے لوگ نکاح کر گزرتے ہیں اور اس بارے میں نہ تو وہ احکام شریعت کا خود علم رکھتے ہیں اور نہ کسی صاحب علم کی طرف رجوع کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ (ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۵۳ء)

عائلی قوانین اور تفویض طلاق

سوال: سائل کی شادی یکم اکتوبر ۱۹۶۱ء کو نئے عائلی قوانین کی رو سے

یونین کونسل کے فارموں پر ہوئی۔ نکاح شرعی طریقہ پر ہوا۔ سائل کی سسرال اور ہمارے تعلقات بہت گہرے تھے اور بہت قریبی رشتہ داری تھی۔ نئے فارم کے چار پرت ہوتے ہیں، نکاح کے وقت کوئی شرائط درج نہیں کی گئی تھیں، ماسوائے حق مہر غیر مؤجل کے۔ چونکہ جلدی واپسی تھی اس لیے اس وقت یہ فیصلہ ہوا کہ دولہا اور دلہن اور اُن کے گواہان دستخط کر دیں۔ کاغذ بعد میں مکمل ہوں گے اور بھیج دیے جائیں گے۔ نکاح کے وقت لڑکے سے طلاق دینے کا کوئی حق نہیں لیا گیا تھا اور نہ ہی پوچھا گیا تھا اور نہ ہی لڑکے نے اجازت دی تھی۔

نئے فارم کے کالم نمبر ۱۸ میں یہ عبارت درج ہے؛

"آیا شوہر نے بیوی کو طلاق دینے کا حق تفویض کر دیا ہے اور کن شرائط کے تحت"

(واضح رہے کہ اُس وقت پرت پُر نہیں کیے گئے تھے جبکہ نکاح ہوا تھا) بعد میں کاغذوں میں یہ عبارت درج ہو گئی: "شوہر نے بیوی کو طلاق دینے کا حق تفویض کر دیا ہے" مگر ان میں وہ شرائط درج نہیں تھیں جن کی بنا پر لڑکی کو طلاق دینے کا حق تفویض ہوتا، جیسا کہ فارم میں درج ہے۔ کچھ دنوں کے بعد وہ فارم مجھے واپس میری سسرال کی طرف سے پہنچ گئے، لیکن ہم نے اُنہیں شک نہ ہونے کی بنا پر نہیں پڑھا تھا بلکہ بے پروائی سے لپیٹ کر رکھ دیا۔

شادی کے دس ماہ بعد گھریلو تنازعات کی بنا پر دلہن اپنے میکے

چلی گئی جہاں پر دُلہن کے والدین نے دُلہن کی طرف سے یونین کونسل میں طلاق کی درخواست دیدی اور یونین کونسل نے تین ماہ بعد بغیر کاروائی مکمل ہوئے یک طرفہ طلاق کا سرٹیفکیٹ دیدیا۔

دولہا نے قطعاً طلاق نہیں دی اور نہ ہی دینا چاہتا ہے اور نہ ہی لڑکے کو طلاق کا سرٹیفکیٹ کونسل کی طرف سے ملا ہے۔ اب لڑکا اور لڑکی اپنا گھر بسانا چاہتے ہیں، لیکن لڑکی کے والدین اس بات پر اصرار کر رہے ہیں کہ یونین کونسل کی طرف سے جو سرٹیفکیٹ ملا ہے وہ شرعی طلاق ہے۔ اب آپ مندرجہ بالا حالات کو مدِنظر رکھتے ہوئے بتائیں کہ واقعی طلاق شریعت کی رُو سے ہو چکی ہے یا نہیں؟

جواب: مستفسر کا بیان یہ ہے کہ نکاح کے وقت اُس نے حقِ طلاق بیوی کو تفویض نہیں کیا تھا، لیکن اُس کے علم و اطلاع کے بغیر یہ بات نکاح کے فارم میں درج کر دی گئی کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دینے کا حق تفویض کر دیا ہے۔ اگر یہ بیان صحیح ہے تو عند اللہ بیوی کی جانب طلاق کا حق منتقل نہیں ہوا اور وہ اس حق کو استعمال نہیں کر سکتی۔ اگر محض کاغذی اندراج اور یونین کونسل کی کاروائی کے بل پر وہ طلاق کو ثابت کرنا چاہتی ہے، تو خدا کے ہاں وہ عورت اور اس کے اولیا بھی مجرم ہیں، نیز وہ لوگ بھی سخت گناہگار ہیں جنہوں نے ایک فارمولے کے طور پر بلا تکلف ہر نکاح نامے میں ایسے امور و مسائل درج کر دیے ہیں جن کے شرعی اور فقہی پہلوؤں پر بالعموم نکاح کے فریقین، بلکہ نکاح خوان بھی اچھی طرح حاوی نہیں ہوتے اور اس بات کا ہر وقت خدشہ موجود رہتا ہے کہ ان فارموں کو پُر کرنے والا شخص جس طرح

چاہے اُنہیں پُر کر کے زوجین سے دستخط یا نشان انگشت ثبت کرائے، درآنحالیکہ زوجین کو اس بات کا علم و احساس تک نہ ہو کہ آیا وہ مجرد ایجاب و قبول کے علاوہ کچھ مزید قیود و شروط بھی تسلیم کر رہے ہیں یا نہیں؛ اور اگر کر رہے ہیں تو اس کے نتائج و عواقب کیا ہوں گے؟

بالفرض اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ تفویضِ طلاق سے متعلق سوال کا جواب شوہر کی موجودگی میں اور اس کی اجازت سے لکھا گیا ہے، تب بھی یہ جواب بالکل ناقص اور ادھورا ہے۔ نکاح نامے کا سوال یہ ہے:

"آیا شوہر نے بیوی کو طلاق دینے کا حق تفویض کر دیا ہے اور کن شرائط کے تحت؟"

اس کا جو جواب نقل کیا گیا ہے وہ یُوں ہے:

"شوہر نے بیوی کو طلاق دینے کا حق تفویض کر دیا ہے۔"

جس شخص نے بھی یہ جواب تحریر کیا ہے اس کی یہ ناگزیر ذمہ داری تھی کہ وہ اس بات کی تصریح شوہر سے کراتا اور پھر جواب میں بھی یہ توضیح کرتا کہ حقِ تفویض کسی خاص شرط کے ساتھ مشروط ہے یا غیر مشروط ہے اور جس طلاق کا حق دیا جا رہا ہے وہ رجعی ہے یا بائن ہے، ایک ہے یا دو ہیں یا تین ہیں۔ شرعی نقطۂ نظر سے بھی جواب میں اس پہلو کی صراحت ضروری تھی اور مطلوبہ فارم کے سوال کا آخری حصہ بھی اس تصریح کا مقتضی تھا۔ اس کے باوجود جواب میں ان چیزوں کی عدمِ تصریح سے یہ صاف ثابت ہوتا ہے کہ فارم پُر کرنے والا شخص نکاح و طلاق کے مسائل سے پوری طرح واقف نہ تھا۔ اس نے بغیر سوچے سمجھے ایک مبہم اور غیر مکمل جواب لکھ دیا ہے۔

جس سے شوہر کے اس الزام کو تقویت ملتی ہے کہ یہ عبارت جعلی ہے جو اس کے علم میں لائے بغیر درج کر دی گئی ہے۔

تفویض طلاق کے معاملے میں صحابہ و تابعین کی ایک بڑی تعداد اور امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور متعدد دیگر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اگر مرد نکاح کے وقت کسی مدت یا وقت کا تعین کیے بغیر تفویض کرے تو حق کو عورت صرف اسی مجلس نکاح میں استعمال کر سکتی ہے۔ اگر عورت کسی دوسرے کام میں مشغول ہو جائے یا خاموش ہو کر مجلس سے اٹھ جائے، تو اختیار باطل ہو جائے گا، البتہ خاوند اگر تفویض کے وقت یہ اختیار دے کہ اس کی بیوی جب چاہے یا جس وقت چاہے، اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے، تب یہ حق غیر محدود ہے اور عورت اسے ہمیشہ استعمال کر سکتی ہے۔

تفویض طلاق کا حق استعمال کرنے کے لیے ضروری ہے کہ عورت صاف الفاظ میں اپنے آپ کو طلاق دے۔ محض کونسلوں کے سرٹیفکیٹ اس معاملے میں معتبر نہیں ہیں ــ طلاق کی تعداد کا تعین کیے بغیر خاوند نے عام الفاظ میں تفویض طلاق کی ہو تو اس صورت میں عورت اگر اپنے آپ کو ایک یا دو طلاق دے گی یا تعداد کا ذکر نہیں کرے گی تو یہ طلاق عدت کے اندر رجعی ہو گی، جس پہ عدت کے اندر رجوع جائز ہو گا اور عدت کے بعد ایسی طلاق بائن غیر مغلظ ہو گی، جس کے بعد نکاحِ ثانی جائز ہو گا، لیکن عورت نے اگر اپنے اوپر تین طلاق وارد کر لی ہیں، تو پھر طلاق کے مغلظ ہونے کا انحصار خاوند کی نیت پہ ہے۔ اگر تفویض طلاق کے وقت خاوند کی نیت تین طلاق کی تھی، تو طلاق مغلظ ہو جائے گی، ورنہ نہیں ہو گی۔

تفویض کے معاملے میں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ یہ حق اگر انعقاد سے قبل دیا جائے، تو غیر معتبر ہے۔ اس حق کے مؤثر اور صحیح ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ خاوند کی طرف سے دورانِ ایجاب وقبول یا نکاح ہو جانے کے بعد دیا جائے یا کم از کم حق دیتے وقت نکاح کی جانب نسبت واضافت ہو، مثلاً خاوند یہ کہے کہ فلاں عورت سے میرا نکاح ہو جانے کی صورت میں اسے حقِ طلاق حاصل ہو گا۔

حقِ تفویض کے معاملے میں اور بھی بہت سی تفصیلات ہیں، جن کا ذکر یہاں غیر ضروری ہے البتہ اصولاً اتنی بات یہاں واضح کر دینا ضروری ہے کہ از روئے قرآن طلاق کا حق اصلاً مرد کو دیا گیا ہے، نہ کہ عورت کو (بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ)۔ جب اس حق کو عورت کی طرف منتقل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور نکاح ناموں میں ایسے سوالات پہلے سے چھاپ کر، ہر کس و ناکس کو یہ دعوت دی جاتی ہے اور سمجھایا جاتا ہے کہ وہ شریعت کی قائم کردہ تقدیم و ترتیب کو الٹ دیں اور طلاق کا اختیار مرد سے چھین کر عورت یا کسی کونسل کے ہاتھ میں دیدیں تو اس کے نتیجے میں اتنی قباحتیں اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں جن کا پیشگی تصور بھی محال ہے۔ جن اربابِ اختیار نے ایسے قواعد وضع کیے ہیں اور وضع کرنے کے بعد اُن کے نفاذ و انطباق کی ذمہ داری کا بوجھ نااہل کندھوں پہ ڈال دیا ہے، کاش کہ وہ اس صورتِ حال پہ غور کرتے اور اس کا تدارک کرتے۔

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۳ء)

نکاحِ فاسد اور نکاحِ باطل

سوال: ایک صاحب نے ایک مسئلہ بیان کیا ہے جو بظاہر عجیب وغریب اور صریحاً غلط معلوم ہوتا ہے۔ مسئلہ یوں بیان کیا گیا ہے کہ جن عورتوں سے نکاح شرعاً ناجائز ہے اُن سے بھی اگر طرفین کی رضا سے ایجاب وقبول اور شہادت ومہر کے ساتھ عقد ہو جائے تو ایسا نکاح واقع اور منعقد ہو جائے گا، گو فاسد ہو گا، لیکن اولاد حرامی نہ ہوگی، نہ حدِ زنا جاری ہوگی، نہ بلا طلاق ایسا نکاح زائل ہو گا اور نہ دوسرے مرد سے عورت کا نکاح منعقد ہو سکے گا۔ جب اُن سے اس مسئلے کی تائید میں کوئی سند یا حوالہ طلب کیا گیا تو کہنے لگے کہ یہ ایک عام فقہی مسئلہ ہے جو حنفی مسلک میں مسلّمہ ہے، جس سے چاہو دریافت کر لو۔ براہِ کرم واضح کریں کہ آیا واقعی یہ مسئلہ یوں ہی ہے اور ہے تو کس کتاب میں ہے؟ مناسب ہو تو جواب ترجمان میں دیں۔

جواب: اصل سوال کا جواب دینے سے پہلے اس امر کی جانب اشارہ کر دینا موزوں ہے کہ کوئی فقہی مسئلہ خواہ بجائے خود درست اور کسی کتاب میں مذکور ہی کیوں نہ ہو، اُسے بلا ضرورت عوام النّاس کے سامنے اس طرح بیان کر دینا ذمہ دار اور محتاط اصحاب کا شیوہ نہیں ہے جس سے کہ لوگ غلط فہمیوں اور الجھنوں میں مبتلا ہوں، ان میں گناہ کی جسارت پیدا ہو، یا اُن میں فقہاء وعلماء کے بارے میں سوئے ظن

پیدا ہو۔ اسی طرح اگر کسی مسئلے کے تفصیلی پہلوؤں کو واضح کیے بغیر اس کا ایک مجمل خلاصہ عام لوگوں تک پہنچا دیا جائے، تو یہ بھی شدید فتنہ انگیزی کا موجب ہوتا ہے۔ اس کے نتیجے میں کوئی ایک ہی فقہی مسلک یا گروہ بدنام نہیں ہوتا، بلکہ جہالت و انحراف کے موجودہ دور میں اس سے دین اور اہلِ دین کی بحیثیتِ مجموعی سُبکی ہوتی ہے اور فقط اُن لوگوں کے ہاتھ مضبوط ہوتے ہیں جو چند فقہی جزئیات یا چند روایات کی آڑ میں ہمارے پورے دینی و علمی ورثے پر خطِ تنسیخ پھیر دینا چاہتے ہیں اور اسلاف کی پوری جماعت کے خلاف عدمِ اعتماد کی تحریک اور مذمت کی قرارداد پاس کرنا چاہتے ہیں۔

جہاں تک اصل مسئلے کا تعلق ہے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ اصولی طور پر ائمہ و فقہاء صرف اُس نکاح کو صحیح اور جائز قرار دیتے ہیں جس کے انعقاد میں کوئی شرعی امر مانع نہ ہو اور جس کے شرائط و ارکان میں سے کوئی رکن یا شرط غائب نہ ہو، لیکن جس نکاح کے انعقاد میں شرعاً کوئی امرِ مانع ہو یا جس کے ارکان میں سے کوئی رکن غیر موجود ہو، اُسے فقہاء غیر صحیح قرار دیتے ہیں۔ متأخرین فقہائے حنفیہ نے البتہ عبادات و معاملات کی غیر صحیح صورتوں میں مزید امتیاز قائم کرتے ہوئے اُن کی دو ذیلی قسمیں بیان کی ہیں، ایک باطل، دوسری فاسد؛ چنانچہ نکاح کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے اُنہوں نے نکاحِ باطل سے مراد وہ نکاح لیا ہے جس کا عدم و وجود بالکل یکساں ہو، جو قطعی طور پر کالعدم اور غیر مؤثر ہو اور جس کے صریح البطلان ہونے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہ ہو۔ مثال اس کی یہ ہے کہ جیسے کوئی بدبخت محرّمات، یعنی محرم عورتوں سے نکاح کرے یا دو بہنوں سے ایک وقت میں نکاح کرے یا کسی ایسی عورت سے نکاح کرے جو دوسرے کی منکوحہ ہو یا عدت گزار رہی ہو اور اُس شخص کو اس بات

کا علم ہو کہ عورت منکوحہ یا معتدہ ہے۔ اس طرح کا نکاح جس طرح دوسرے فقہا ر
کے نزدیک باطل ہے، اسی طرح احناف کے نزدیک بھی باطل اور معدوم محض ہے۔
اُن کے نزدیک بھی اس طرح کے نکاح کا واقع یا منعقد ہونا تو درکنار، اُس پر تو حدِ
زنا لازم آتی ہے اور اُسے بے اثر اور ناجائز قرار دینے کے لیے کسی طلاق، متارکہ
یا تفریق و تفسیخ کی حاجت نہیں۔ یہ آپ سے آپ کالعدم Void ہے۔
اس پر نہ عدت واجب ہوتی ہے اور نہ اس سے پیدا شدہ اولاد صحیح النسب قرار دی
جا سکتی ہے۔ حنفی قانون کی نگاہ میں بھی ایسے باطل نکاح اور زنا میں قطعاً کوئی فرق نہیں۔
غیر صحیح نکاح کی دوسری قسم حنفیہ کے ہاں نکاحِ فاسد ہے اور اِس سے اُن کی
مراد ایسا نکاح ہے جس کا جواز و عدمِ جواز یا انعقاد و عدمِ انعقاد مشتبہ یا فقہاء کے
مابین مختلف فیہ ہو یا جس کی شرائطِ صحت میں سے کوئی شرط ناقص یا غائب ہو، اور اس بنا
پر وہ نکاح شرعاً قابلِ فسخ ہو۔ مثال کے طور پر ایک عورت عدت گزار رہی ہو، لیکن نکاح
کرنے والے کو اس کا علم نہ ہو یا وہ غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ عدت گزر چکی ہے اور وہ
اس عورت سے نکاح کرلے یا مثلاً نکاح کے وقت دو مسلمان عاقل اور بالغ گواہوں
کے بجائے صرف ایک گواہ موجود ہو۔ اس طرح کے حالات میں نکاح باطل اور بالکل
کالعدم تو نہیں ہوگا Null & Void، لیکن فاسد اور قابلِ فسخ
ہوگا۔ ایسے نکاح پر حدِ زنا واجب نہ ہوگی اور اُسے غیر مؤثر قرار دینے کے لیے مرد
کی طرف سے طلاق یا مرد اور عورت دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے اعلانِ متارکہ
و تفسیخ ضروری ہوگا، جس کی صورت یہ ہے کہ ایک فریق دوسرے سے کہے کہ "میرا
تجھ سے کوئی تعلق نہیں ہے یا میں نے نکاح فسخ کر دیا"۔ اگر فریقین جدائی اختیار

کرنے میں لیت ولعل کریں، تو قاضی شرع پر لازم ہے کہ وہ دونوں کے درمیان تفریق کردے۔ اس طرح کے نکاحِ فاسد کے بعد حنفیہ کے نزدیک عدّت ضروری ہے اور اس کے نتیجے میں اگر اولاد پیدا ہو تو وہ جائز شمار ہوگی۔

نکاحِ باطل اور نکاحِ فاسد کے مابین یہ قانونی فرق جو حنفیہ نے ملحوظ رکھا ہے، اُسے کتبِ عامّہ فقہیہ میں دیکھا جا سکتا ہے۔ ردّ المحتار، کتاب النکاح میں علّامہ ابن عابدین شامیؒ نکاح فاسد کی یہ تعریف نقل کرتے ہیں:

ھوالذی فقد شرطاً من شرائط الصحۃ کشھود۔

(نکاحِ فاسد) وہ ہے جس کے صحیح ہونے کی کوئی شرط مثلاً شہادت غیر موجود ہو)۔

پھر نکاحِ باطل کے بارے میں فرماتے ہیں:

والظاھر ان المراد بالباطل ما وجودہ کعدمہ ولذا لا یثبت النسب ولا العدۃ فی نکاح المحارم۔

(ظاہر ہے کہ نکاح باطل سے مراد وہ نکاح ہے جس کا عدم و وجود برابر ہو اور اسی وجہ سے نکاح محارم سے نسب ثابت نہیں ہوتا اور نہ عدّت لازم آتی ہے)

آگے چل کر علامۂ موصوف نے بیان کیا ہے کہ اسی طرح جان بوجھ کر منکوحۂ غیر یا عدّت گزارنے والی عورت سے بھی نکاح باطل ہے جو اصلاً منعقد ہی نہیں ہوتا۔ اس میں اور زنا میں کوئی فرق نہیں اور اس کی وہی سزا ہے جو سزا زنا کی ہے۔

اِس پوری تفصیل کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر اِس مسئلہ منقولہ پر دوبارہ نگاہ

ڈالی جائے جو سوال میں فقہائے حنفیہ کی جانب منسوب کیا گیا ہے، تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کی حیثیت ایک بے بنیاد الزام سے زائد کچھ نہیں ہے، جو دانستہ یا نادانستہ احناف کے سر تھوپنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس معاملے میں اگر کوئی صاحب حنفی مسلک بیان کرنے کا ایسا ہی شوق رکھتے ہیں تو انہیں چاہیئے کہ پہلے وہ پوری تفصیل و تشریح سے باخبر ہوں، اس مسلک کو صحیح طور پر نقل کریں اور نکاح کے جواز و عدمِ جواز کو زیرِ بحث لاتے ہوئے نکاحِ باطل اور نکاحِ فاسد کے مابین جو تفریق حنفیہ نے قائم کی ہے، اُسے بالخصوص پوری طرح واضح کریں۔ ورنہ مجمل بات بتا کر رہ جانے یا دونوں اقسامِ نکاح کو خلط ملط کر دینے سے ایک عام سامع کے ذہن پر بالکل غلط تأثر پڑے گا اور وہ یہ سمجھ بیٹھے گا کہ بعض فقہاء نے جائز ناجائز کی تمیز کو بالکل اٹھا دیا ہے، حالانکہ حاشا وکلا وہ اس تہمت سے بری الذمہ ہیں۔ نکاحِ باطل یا نکاحِ فاسد اُن کے نزدیک نکاح کی کوئی جائز یا صحیح صورت نہیں ہے، بلکہ یہ دونوں غیر صحیح صورتیں ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ متقدم الذکر محتاجِ تفسیخ نہیں اور اس پر حدِ زنا واجب ہے۔ مؤخر الذکر میں تفریق یا مفارقت کا اعلان لازم ہے اور اس پر زنا کی سزا نہیں دی جائے گی، البتہ جرم کی نوعیت دیکھ کر کوئی دوسری کمتر درجے کی سزا دی جا سکتی ہے۔

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۴ء)

(۲)

(نکاحِ فاسد اور نکاحِ باطل کے مسئلے پر مختصر اور اصولی بحث ایک فاضل قانون دان کے استفسار کے جواب میں سپردِ قلم کی گئی تھی۔ وہ یہ معلوم کرنا چاہتے تھے کہ بعض فقہاء نے نکاحِ باطل اور نکاحِ فاسد کی جو تفریق قائم کی ہے یہ کس اصول پر مبنی ہے! دونوں کی جامع و مانع تعریف کیا ہے اور ان کے قانونی نتائج و عواقب کیا مرتب ہوتے ہیں؟ امرِ واقعی یہ ہے کہ جن فقہائے کرام کے ہاں نکاحِ فاسد اور نکاحِ باطل کا امتیاز پایا جاتا ہے اُنہوں نے دونوں کی کوئی جامع تعریف بیان نہیں فرمائی ہے۔ ان اصطلاحات کے استعمال اور اُن کی بیان کردہ امثال میں بھی بڑا تفاوت اور وسعت موجود ہے۔ ایک ہی قسم کے نکاح کو کہیں باطل اور کہیں فاسد قرار دیا ہے۔ میں نے کوشش کی ہے کہ کتاب و سنت اور فقہاء کے اقوال و اجتہادات کو بحیثیتِ مجموعی سامنے رکھتے ہوئے نکاحِ باطل اور نکاحِ فاسد کی قانونی تعریف الگ الگ متعین کی جائے اور پھر اس کی روشنی میں اقسامِ نکاح کو باطل یا فاسد قرار دیا جائے۔ اس بحث کی اشاعت کا مقصد صرف یہ ہے کہ اس مسئلے میں تردد اور عدمِ تعین کی کیفیت رفع ہو اور اہلِ علم ان تجویز کردہ تعریفات اور اُن کے انطباق پر غور فرما کر رائے قائم کریں کہ وہ کس حد تک صحیح اور قابلِ قبول ہیں۔ یہ بات ظاہر و واضح ہے کہ علماء کے اجماع یا کثرتِ رائے ہی سے یہ

امر متحقق ہو سکتا ہے کہ مفتی بہ قول کیا ہے اور اس میں کوئی تبدیلی ممکن ہے یا نہیں ؟]

اصولی طور پہ نکاح کی صحت کے معاملے میں فقہاء و مجتہدین کا موقف ان الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس نکاح کو صحیح اور جائز قرار دیتے ہیں جس کے انعقاد میں کوئی شرعی مانع نہ ہو ۔ جس نکاح کے شرائط و ارکان میں سے کوئی شرط یا رکن مفقود ہو وہ فقہاء کے نزدیک غیر صحیح ہو گا ۔ ناجائز اور غیر صحیح نکاح کی متعدد صورتیں ممکن ہیں اور فقہاء، بالخصوص فقہائے حنفیہ نے ان کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے ان کی مختلف صورتوں کے لیے "باطل" اور "فاسد" کی دو مختلف اصطلاحیں استعمال کی ہیں ۔ باطل اور فاسد کی یہ تفریق شرعاً غیر ضروری اور بے اصل نہیں کہی جا سکتی ۔ بہت سے معاملات اس طرح رونما اور انجام پذیر ہو سکتے ہیں کہ انہیں نہ بدیہی طور پہ باطل کہا جا سکتا ہے اور نہ ہر لحاظ سے صحیح اور معیارِ مطلوب کے مطابق کہا جا سکتا ہے ۔ انہیں بین بین رکھ کر باطل کے بجائے فاسد یا ناقص ہی کہا جائے گا، مگر مشکل یہ درپیش ہے کہ نکاحِ باطل اور نکاحِ فاسد کی کوئی جامع و مانع اور متفق علیہ تعریف خود فقہائے احناف کے ہاں بھی نہیں پائی جاتی ۔ اُن کی بحثوں کا مطالعہ کرتے ہوئے ایک عام تأثر یہ پیدا ہوتا ہے کہ باطل نکاح سے مراد وہ نکاح ہے جس کا عدم و وجود برابر ہو، جو قطعی طور پہ کالعدم و غیر منعقد ہو اور ایسا صریح البطلان ہو کہ اُسے باطل قرار دینے کے لیے ازالۂ نکاح کے کسی اعلان یا تفریق کی بھی ضرورت نہ ہو ۔ اور فاسد نکاح وہ ہے جس کا جواز و عدمِ جواز یا انعقاد و عدمِ انعقاد مشتبہ ہو یا جس کی شرائطِ صحت میں کوئی ایسا

نقص یا فتور پایا جاتا ہو کہ اس کی بنا پر وہ معدوم محض تو نہ ہو، مگر شرعاً لائقِ فسخ ہو؛ لیکن مباحث کی پوری تفصیل دیکھنے کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ اس مسئلے کے متعدد پہلوؤں میں اختلاف موجود ہے۔ بعض کے نزدیک جس طرح عبادات کے معاملے میں فساد اور بطلان کے ایک ہی معنی اور یکساں اثرات ہیں، اسی طرح نکاحِ فاسد اور نکاحِ باطل میں بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ بعض کے قول کے مطابق جس نکاح کے عدمِ جواز پر علماءِ امت کا اتفاق ہو وہ باطل ہے اور جس کے عدمِ جواز میں اختلاف منقول ہو وہ فاسد ہے؛ لیکن فقہائے حنفیہ کے ہاں نکاح کی بعض ایسی صورتیں بھی باطل کے بجائے فاسد قرار دی گئی ہیں جن کی حرمت اور عدمِ جواز پر پوری امت کا اجماع ہے اور اکثر حالتوں میں یہ اجماعِ امت محض قیاس واجتہاد پہ مبنی نہیں، بلکہ کتاب و سنت کی صریح اور قطعی نصوص پر مبنی ہے۔

اس مسئلے میں مزید پیچیدگی اس وجہ سے بھی پیدا ہو گئی ہے کہ فقہاء بالعموم تو باطل اور فاسد کے الفاظ کو خالص محدود قانونی اصطلاح کے طور پہ ایک دوسرے کے بالمقابل استعمال کرتے ہیں اور اُن کے مابین امتیاز بھی قائم کرتے ہیں، لیکن بعض اوقات وہ اُنہیں وسیع غیر اصطلاحی معنوں میں بھی استعمال کرتے ہیں اور وہاں کوئی امتیاز مقصود نہیں ہوتا۔ جہاں تک "نکاحِ باطل" کے الفاظ کا تعلق ہے، یہ الفاظ حدیث میں بھی وارد ہوئے ہیں، مگر وہاں بھی یہ اُن خاص اصطلاحی معنوں میں استعمال نہیں کئے گئے جن میں یہ بعد میں رائج ہوئے ہیں۔ احادیث میں ارشادِ نبوی ﷺ ہے: ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل (جس عورت نے بھی اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا اُس کا نکاح باطل ہے)

اگرچہ اس حدیث کا مطلب بعض حضرات نے یہ لیا ہے کہ ایسا نکاح سرے سے کالعدم اور باطلِ محض ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہاں باطل کا لفظ مخصوص فقہی اصطلاح کے طور پر نہیں آیا ہے، بلکہ کتاب وسنت کی مجموعی تعلیمات کے پیشِ نظر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا منشاء یہ ہے کہ ایسا نکاح ولی کی رضامندی پر موقوف ہوگا اور اُس کی عدم رضا اور معقول شرعی اعتراض کی صورت میں قابلِ تنسیخ ہوگا۔

اس اختلاف اور پیچیدگی کو رفع کرنے کے لیے یہ امر ناگزیر ہے کہ نکاح باطل و نکاحِ فاسد کی تعریف، مختلف اشکالِ نکاح پر اُس کی تطبیق اور اُس کے قانونی اثرات کی تعیین میں مجرد چند فقہی اقوال پر کلیۃً انحصار نہ کیا جائے، بلکہ قرآن وحدیث کی تصریحات اور فقہاء کے اجتہادات کی روشنی میں اس پورے مسئلے کے مختلف پہلوؤں پر از سرِ نو غور کرکے کوئی رائے قائم کی جائے۔

اس ضمن میں اولین حل طلب مسئلہ جو ہمارے سامنے آتا ہے، وہ نکاحِ فاسد اور نکاحِ باطل کی تعریف کا ہے۔ پہلے ہم نکاحِ باطل کو لیتے ہیں۔

نکاحِ باطل کی تعریف:

کتاب وسنت میں نکاح سے متعلق جو احکام وہدایات وارد ہیں اور فقہائے اسلام نے اس سلسلے کی جو تفصیلات بیان فرمائی ہیں اُن سب پر غور وفکر کے بعد نکاحِ باطل کی جو تعریف اقرب الی الصواب معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ:

"نکاحِ باطل وہ نکاح ہے جس کی حرمت یا ممانعت یا جس کا عدمِ جواز

کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ سے قطعی دلالت کے ساتھ ثابت ہو اور اس ثبوت پر فقہائے امت کا اجماع ہو، یا جس نکاح میں فریقین یا کسی ایک فریق کی جانب سے ایجاب و قبول اور اذن و رضا مفقود ہو:

نکاحِ باطل کی مثالیں :

ایجاب و قبول کا فقدان تو زیادہ وضاحت طلب نہیں ہے، لیکن حرمت، اور عدمِ جواز کی صورتوں کو واضح کرنے کے لیے چند مثالوں کا ذکر اور مختصر تشریح ضروری ہے جو درج ذیل ہے :

(۱) اہلِ کتاب عورت کے ماسوا دیگر کافر و مشرک عورتوں سے مسلمان مرد کا نکاح ممنوع ہے، جیساکہ سورۂ البقرہ، آیت ۲۲۱ اور سورۂ مائدہ، آیت ۵ کو ملا کر پڑھنے سے واضح ہوتا ہے اور مسلم عورت کا نکاح آیت ۲۲۱ اور الممتحنہ، آیت ۱۰ اور المائدہ آیت ۵ کی رُو سے ہر غیر مسلم سے ممنوع ہے خواہ وہ مشرک ہو یا اہلِ کتاب۔ ان دونوں ممنوع صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی جو نکاح ہوں گے وہ باطل ہوں گے۔

(۲) باپ کی منکوحہ، ماں، بیٹی، بہن، پھوپھی، خالہ، بھتیجی، بھانجی، رضاعی ماں، رضاعی بہن، بیوی کی ماں، مدخولہ بیوی کی بیٹی، صلبی بیٹے کی بیوی سے نکاح اور دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا ممنوع و حرام ہے جیساکہ سورۂ نساء، آیت ۲۲-۲۳ میں مذکور ہے۔ اس لیے یہ سارے نکاح بھی باطل ہوں گے۔ نسب، رضاعت اور حرمتِ جمع کی بنا پر جو ممنوع رشتے یہاں بیان ہوئے ہیں اُن میں سے بعض کے اصول و فروع اور اُن سے علتِ حرمت میں مماثلت رکھنے والے بعض دوسرے

رشتے بھی ایسے ہیں جن سے نکاح کی ممانعت حدیث سے ثابت ہے
کی حرمت پر اجماعِ امت ہے۔ ایسے رشتوں کی موجودگی کا علم ہونے کے
اگر ان سے نکاح ہوگا تو وہ بھی باطل ہوگا۔

(۳) اگر دو بہنیں ایک مرد کے نکاح میں یکے بعد دیگرے جمع
دوسری سے نکاح باطل ہوگا اور اگر دونوں کے ساتھ یکجا نکاح ہوگا تو دونو
باطل ہوں گے۔

(۴) منکوحۂ غیر، یعنی جو عورت ایک شخص کے نکاح میں ہو، اُس
شخص کا نکاح سورۂ نساء (آیت ۲۴) کی رُو سے حرام ہے، اس لیے باطل
الّا یہ کہ ناکح کو اس کے پہلے نکاح کا علم نہ ہو۔

(۵) معتدۂ غیر یعنی جو عورت ایک شخص کے نکاح کی عدّت گزار رہی ہو اُس
سے بھی دوسرے مرد کا نکاح حرام ہے، اس لیے باطل ہے، بشرطیکہ مرد کو عدّت کا علم
ہو۔ اس حرمت کی علّت وہی ہے جو منکوحۂ غیر میں پائی جاتی ہے، کیونکہ عدّت کے
دوران میں سابق نکاح کے اثرات باقی رہتے ہیں۔ قرآن مجید نے عدّت میں نکاح کی
حرمت و ممانعت ان الفاظ میں اور بھی زیادہ مؤکد کر دی ہے:

وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتٰبُ اَجَلَهٗ.

(عقدِ نکاح کا پختہ ارادہ نہ کرو جب تک عدّت اپنی انتہا تک نہ پہنچ
جائے)۔

(۶) چار بیویوں کی موجودگی میں پانچواں نکاح بھی قرآن و حدیث کی رُو سے
ممنوع ہے۔ یہ ممانعت سورۂ نساء آیت ۳ سے ثابت ہے، جہاں زیادہ سے

زیادہ چار شادیوں تک کی اجازت دی گئی ہے۔ اس بات پر اجماعِ امت ہے کہ اس آیت میں چار کی تعداد کا ذکر تحدید اور احترازی قید کے طور پر کیا گیا ہے اور اس سے زائد نکاح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ماسوا دوسرے کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں۔ (سورۂ احزاب، آیت ۵۰ میں عام مسلمانوں کے لیے اس پابندی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آنحضورؐ کو اس پابندی سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے) ظاہریہؒ کی جانب یہ بات بعض اصحاب نے غلط منسوب کر دی ہے کہ وہ چار سے زائد نکاح جائز سمجھتے ہیں، حالانکہ امامؒ ابن حزم ظاہری نے المحلیٰ، کتاب النکاح میں صاف فرمایا ہے: لا یحل لاحد ان یتزوج اکثر من اربع نسوۃ (کسی کے لیے حلال نہیں کہ وہ چار عورتوں سے زائد نکاح کرے)

احادیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد جن مسلمانوں کے نکاح میں چار سے زائد عورتیں تھیں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ وہ زائد عورتوں کو قیدِ نکاح سے خارج کر دیں۔ مسندِ احمد اور دیگر کتبِ حدیث میں یہ روایت موجود ہے:

ان غیلان بن سلمۃ الثقفی اسلم وتحتہ عشر نسوۃ فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اختر منھن اربعًا۔

(غیلانؓ بن سلمہ ثقفی مسلمان ہوئے تو اُن کے نکاح میں دس عورتیں تھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا کہ ان میں سے چار کا انتخاب کر لو)۔

اسی طرح ایک دوسرے صحابی نوفلؓ بن معاویہ کے نکاح میں پانچ عورتیں موجود

تھیں تو آنحضورؐ نے حکم دیا کہ ان میں سے ایک کو چھوڑ دو۔

بعض حضرات صرف اس صورت میں نکاح کو باطل قرار دیتے ہیں جب کہ وہ ابدی محارم و محرّمات کے مابین ہو، یعنی ایسے رشتہ داروں سے ہو جو ہر حالت میں اور ہمیشہ کے لیے حرام ہیں۔ باقی رہے وہ رشتے جن میں حرمت عارضی ہے، اُن میں نکاح ان حضرات کے نزدیک صرف فاسد ہو گا۔ مثلاً ایک بہن کی وفات یا اُسے طلاق دینے اور عدت گزر جانے کے بعد دوسری بہن حرام نہیں رہتی۔ اسی طرح چار بیویوں میں سے ایک کے فوت ہونے یا نکاح سے خارج ہو جانے کے بعد پانچویں عورت سے نکاح جائز ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں حرمت چونکہ عارضی ہے، اس لیے اگر اس حرمت کے موجود ہوتے ہوئے کوئی نکاح کیا جائے تو اُن کے نزدیک وہ باطل نہیں، بلکہ صرف فاسد ہو گا، لیکن یہ استدلال زیادہ وزنی اور محکم نہیں معلوم ہوتا۔ شارع کی عائد کردہ حرمت و ممانعت، خواہ وہ عارضی ہی کیوں نہ ہو جب تک وہ نافذ اور طاری ہے اور حلت یا اباحت میں تبدیل نہیں ہوئی ہے، اُس وقت تک وہ اپنی شدت و تاثیر کے اعتبار سے ابدی حرمت کے مقابلے میں کمتر نہیں ہے۔ اس لیے محرّمات سے نکاح، دو بہنوں سے نکاح، منکوحہ یا معتدۂ غیر سے نکاح اور چار کی موجودگی میں پانچویں عورت سے نکاح باطل اور کالعدم ہونے کے لحاظ سے ایک ہی درجے میں شمار ہونے چاہییں۔ ناکح کی لاعلمی جو بعض صورتوں میں ممکن ہے وہ پانچ عورتوں سے نکاح کے معاملے میں بالکل ناقابلِ تصور ہے کیونکہ کوئی شخص بقائمی ہوش و حواس یہ نہیں کہہ سکتا کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ چار بیویوں کی موجودگی میں یہ میرا پانچواں نکاح ہے۔

مسدرحمها بشمول حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جان بوجھ کر معتدۂ غیر سے نکاح باطل ہے حناف کے نامور فقیہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ ایسے نکاح کے باطل ہونے پر اجماع ہے۔ ظاہر ہے کہ عدت بھی ایک عارضی مانع ہے جو لازماً کچھ عرصے کے بعد رفع ہو جائے گا اور بعض صورتوں میں عدت کے اندر بھی سابق خاوند کے لیے رجوع یا دوبارہ نکاح کا حق باقی نہیں رہتا اور ایک لحاظ سے عورت خارج از نکاح ہو جاتی ہے۔ اس کے باوجود اگر معتدہ سے نکاح باطل ہے تو منکوحۂ غیر یا دو بہنوں یا پانچویں عورت سے دیدہ دانستہ نکاح باطل ہونے کے بجائے اس بنا پر کیوں محض فاسد ہو کہ اُن کی حرمت عارضی ہے؟

بعض اصحاب نے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ شرعی مانع کے باوجود جب نکاح کا انعقاد عمل میں آجاتا ہے تو شبہ عقد Semblance of Marriage پیدا ہو جاتا ہے، اس لیے نکاح فاسد ہی ہو گا، باطل نہ ہو گا، لیکن سوال یہ ہے کہ کوئی شخص اگر جانتے بوجھتے محرمات سے نکاح کرلے تو کیا ذوقِ سلیم اور عقلِ عام یہ باور کرنے کے لیے تیار ہو سکتی ہے کہ یہ معاملہ عقد کے مشابہ ہے اور اس پر عقد کا شبہ یا گمان ممکن ہے؟ پھر یہ معاملہ محض عقل و ذوق پر موقوف نہیں، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایسا ایک واقعہ پیش آچکا ہے کہ ایک بدبخت نے اپنے والد کی منکوحہ سے نکاح کر لیا تھا تو آپؐ نے اس کے قتل کا حکم صادر فرمایا تھا۔ حدیث میں ہے:

عن البراء بن عازب قال لقیت خالی ومعه الرایة فقلت این ترید قال بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان

رجلا تزوج امرأۃ ابیہ من بعدہ ان اضرب عنقہ واٰخذ مالہ ۔

(حضرت براءؓ بن عازب سے روایت ہے کہ مجھے راستے میں میرے ماموں ملے جن کے ہاتھ میں ایک جھنڈا تھا۔ میں نے پوچھا آپ کہاں جا رہے ہیں؟ انہوں نے کہا مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیجا ہے۔ ایک شخص نے اپنے باپ کے بعد اس کی بیوی سے شادی کر لی ہے۔ مجھے حکم ہے کہ میں اس کی گردن اڑا دوں اور اس کا مال ضبط کر لوں)

اس حدیث میں تزوج کے الفاظ صاف آئے ہیں، جن سے واضح ہے کہ اس شخص نے شادی کا ڈھونگ ضرور رچایا تھا، گویا شبہ عقد پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ڈھونگ کا لحاظ کیے بغیر اسے مباح الدم والمال قرار دے دیا۔

نکاحِ فاسد کی تعریف :

نکاحِ باطل کی مندرجۂ بالا تعریف اور مثالوں سے اس طرح کے نکاح کی حقیقت و ماہیت بڑی حد تک واضح ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد نکاحِ فاسد کی تعریف کا مسئلہ سامنے آتا ہے۔ نکاحِ فاسد کا مجمل بیان اوپر کی بحث میں آچکا ہے۔ جہاں تک اس کی جامع تعریف کا تعلق ہے وہ ان الفاظ میں بیان ہو سکتی ہے کہ :

" نکاحِ فاسد ایسا نکاح ہے جس میں عقدِ نکاح کی شرائطِ صحت میں سے

کوئی شرط ناقص یا غائب ہو، یا جس کی حرمت، ممانعت یا عدم جواز قرآن وحدیث سے قطعی دلالت کے ساتھ ثابت نہ ہو، یا جس کا جواز وعدم جواز یا انعقاد وعدم انعقاد مشتبہ یا فقہاء ومجتہدین کے درمیان مختلف فیہ ہو، یا جس میں کوئی ایسا مانع شرعی حائل ہو جو نکاح کو باطل قرار دینے کے لیے کافی ہو، لیکن فریقین یا کسی ایک فریق کو اس مانع کے وجود کا علم نہ ہو اور بے خبری میں نکاح ہو جائے۔"

نکاح فاسد کی مثالیں :

اس کی مثالیں درج ذیل ہیں :

(۱) ایجاب وقبول پر دو مسلمان بالغ مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت صحت نکاح کے لیے شرط لازم ہے۔ اگر یہ شہادت غیر موجود یا نامکمل ہو تو نکاح فاسد ہو گا۔

(۲) جن وجوہ سے ایک نکاح باطل ہوتا ہے، اگر ان میں سے کوئی وجہ کسی نکاح میں فی الواقع تو موجود ہو، مگر نکاح کے وقت فریقین میں سے کسی ایک کو یا مرد وعورت دونوں کو اس کی موجودگی کا علم نہ ہو، اور وہ نیک نیتی سے نکاح کر بیٹھے یا کر بیٹھیں، تو لاعلمی ثابت ہونے کی صورت میں نکاح باطل نہیں، بلکہ فاسد ہو گا۔ مثلاً اگر انہیں باہمی حرام رشتے کا علم نہ ہو، یا ناکح کو یہ معلوم نہ ہو کہ عورت دوسرے مرد کے نکاح یا عدت میں ہے، تو نکاح فاسد ہو گا۔

(۳) اگر نکاح اول یا عدت کے وجود یا عدم وجود میں فقہاء کا اختلاف ہو،

تو اس حالت میں نکاحِ ثانی تو جائز ہوگا یا ناجائز ہونے کی صورت میں صرف فاسد ہوگا، باطل نہ ہوگا۔

(۴) چار کی موجودگی میں پانچویں عورت سے نکاح میں بھی عورت کی جانب سے بعض حالات میں بے خبری کا عذر قابلِ قبول ہو سکتا ہے۔ اگر تحقیق کے بعد اس امر کا ثبوت فراہم ہو جائے کہ عورت کو معلوم نہ تھا کہ ناکح کی پہلے سے چار بیویاں موجود ہیں، تو اس صورت میں بھی نکاح فاسد ہوگا۔

(۵) فقہائے اہلِ سنت نے نکاحِ مؤقت کو بھی نکاحِ فاسد شمار کیا ہے اور سنی زوجین کے درمیان ایسا نکاح فاسد ہوگا۔

قانونی نتائج

نکاحِ باطل و نکاحِ فاسد کی تعریف و امثال کے بعد اب ان دونوں کے قانونی نتائج و عواقب کا بیان باقی رہ جاتا ہے، جسے اختصار کے ساتھ ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

یہ بات تو شروع میں واضح کی جا چکی ہے کہ نکاح باطل اور نکاح فاسد دونوں شرعاً غیر صحیح، ناجائز اور مذموم ہیں اور ان میں فوری مفارقت واجب ہے، مگر دونوں کے قانونی نتائج میں فرق ہے اور ہونا چاہیے۔ نکاحِ باطل کو ختم کرنے کے لیے کسی کارروائی کی حاجت نہیں۔ یہ آپ سے آپ کالعدم، غیر موجود اور بے اثر ہے۔ زوجین میں سے ہر ایک پر لازم ہے کہ وہ بلا تاخیر دوسرے سے جدا ہو جائے ورنہ ریاست کے لیے ضروری ہوگا کہ

وہ جدائی کرادے۔ ایسے نکاح کے بعد مجامعت پر حدِ زنا تو قائم نہیں کی جائے گی، مگر تعزیر دی جائے گی جو بعض صورتوں میں سلبِ اموال اور قتل تک ہو سکتی ہے۔ اس میں کوئی مہر واجب نہیں ہوگا۔ عدت بھی لازم نہیں آئے گی، کیونکہ عدت اُس خلوتِ صحیحہ پر واجب ہوتی ہے جو جائز نکاح کے بعد ہو۔ نکاحِ باطل کا دخول زنا کا درجہ رکھتا ہے اور زنا کی کوئی عدت نہیں ہوتی، البتہ عورت کو استبراءِ رحم تک انتظار کر لینا چاہیے۔ نکاح باطل میں میراث نہیں ہے اور اگر اُس کے نتیجے میں اولاد ہو تو اُس کا نسب مرد سے ثابت نہیں ہوگا۔ ثبوتِ نسب کے لیے صرف اتنی ہی بات کافی نہیں ہے کہ بچے کا کسی خاص شخص کے نطفے سے ہونا متحقق ہو، بلکہ جائز تعلق نکاح کے نتیجے میں پیدا ہونا ہی اس کا نسب اسلام میں ثابت کر سکتا ہے۔ ورنہ داشتہ کی اولاد کا نسب بھی ثابت ماننا لازم آئے گا۔

جہاں تک نکاحِ فاسد کا تعلق ہے یہ بالکل کالعدم تو نہیں ہے، مگر شرعاً ناقص اور غیر صحیح Defective Voidable ہے اور لائقِ تفریق ہے۔ اس میں بھی زوجین پر لازم ہے کہ جونہی اُنہیں فسادِ نکاح کا علم ہو وہ بلا تاخیر جدا ہو جائیں اور فسخِ نکاح کا اعلان کر دیں۔ زوجین میں سے ہر ایک کو یہ اختیار حاصل ہے اور ہر ایک پر لازم ہے کہ جب معلوم ہو جائے کہ نکاح فاسد ہے، تو وہ کہہ دے کہ میں نے نکاح کو فسخ کر دیا یا میرا تجھ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یا میں نے تجھے طلاق دے دی۔ یہ اعلان فسخ و متارکہ ایک دوسرے کے سامنے بھی ہو سکتا ہے اور غیر حاضری میں بھی۔ جو بھی پہلے اعلان کر دے اُسی سے نکاح زائل ہو جائے گا۔ اگر فریقین لیت و لعل کریں تو قاضیٔ شرع پر لازم ہے کہ وہ تفریق کرا دے۔

نکاحِ فاسد میں مجامعت ممنوع ہے۔ اگر دخول ہوگا تو سخت موجبِ گناہ ہوگا۔

نکاحِ فاسد میں جب تک دخول یا استراحتِ خاص نہ ہو، اُس وقت تک شرعاً اس کے کوئی نتائج و اثرات مرتب نہیں ہوتے، لیکن استراحتِ خاص تک نوبت پہنچ جائے اور تفریق اس کے بعد ہو تو اس نکاح پر درجِ ذیل نتائج مرتب ہوں گے :

(۱) اس نکاح پر عدتِ طلاق واجب ہوگی اور اُس وقت سے شروع ہوگی جب زوجین میں سے کسی ایک نے یا قاضی نے سب سے پہلے اعلانِ فسخ و تفریق کیا تھا۔

(۲) مہرِ مثل یا مہرِ مسمّٰی میں سے جو بھی کم تر ہوگا، واجب الادا ہوگا۔

(۳) اگر اولاد ہوگی تو اُس کا نسب ثابت ہوگا، وہ باپ کی جائز اولاد شمار ہوگی اور میراث میں حقدار ہوگی۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۶۷ء)

کیا آنحضورؐ نے حضرت سودہؓ کو طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تھا؟

سوال : ترمذی شریف اور صحاح ستہ کی دوسری کتابوں میں بعض احادیث وارد ہیں کہ جب ام المؤمنین حضرت سودہؓ بوڑھی ہوگئی تھیں، تو آنحضورؐ نے آپ کو طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تھا۔ اس پر حضرت سودہؓ نے

درخواست کی کہ میں اپنی باری حضرت عائشہؓ کو بخش دیتی ہوں، لیکن آپؐ کی مفارقت اور خصوصاً اس عمر میں گوارا نہیں ہے۔ آنحضورؐ راضی ہو گئے اور ارادۂ طلاق ترک کر دیا۔ اس سلسلے میں بعض سوالات دل میں کھٹکتے ہیں۔ طلاق کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے "ابغض المباحات" یعنی جائز کاموں میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔ اگر صرف ایک بیوی ہو اور وہ بہت زیادہ بوڑھی ہو جائے، تو البتہ اُسے طلاق دے کر یا محض نان ونفقہ پہ رضامند کر کے دوسری شادی کی جا سکتی ہے، لیکن جب دیگر ازواجِ مطہرات موجود تھیں، تو اس صورت میں ارادۂ طلاق سمجھ میں نہیں آتا۔ اس اقدام کی جو توجیہہ صاحب نیل الاوطار نے کی ہے، وہ بھی میرے نزدیک تسلی بخش نہیں ہے۔ یہ کھٹک ہر اُس شخص کے دل میں پیدا ہو سکتی ہے جو ان احادیث کا مطالعہ کرے۔ امید ہے کہ آپ ترجمان القرآن کے توسط سے تشفی بخش جواب دیں گے۔ آخر میں یہ بھی عرض کر دوں کہ مقصد احقاقِ حق ہے اور اگر کوئی سخت لفظ قلم سے ٹپک گیا ہو تو میں اُس کے لیے اللہ سے معافی کا خواستگار ہوں۔

جواب: امّ المومنین حضرت سودہؓ بنت زمعہ سے متعلق روایات میں بیان کردہ جس واقعے پہ آپ نے اپنے اشکالات پیش کیے ہیں، اُس واقعے کے دو اجزا ہیں۔ اس کا ایک جزو تو یہ ہے کہ حضرت سودہؓ نے اپنی باری کا دن حضرت عائشہؓ کو دے دیا تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس امر کا مختار کر دیا تھا کہ آنحضورؐ اُن کی باری کے روز بھی حضرت عائشہؓ کے ہاں قیام فرمالیا کریں۔ اس واقعے کا دوسرا

حصہ وہ ہے جس میں حضرت سودہؓ کے اپنے اس حق سے دستبردار ہونے کے وجوہ بیان ہوئے ہیں۔ جہاں تک واقعے کے پہلے جزء کا تعلق ہے، اس بارے میں محدثین و مؤرخین کا کامل اتفاق ہے اور یہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح اور ثابت ہے کہ حضرت سودہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو تفویض کر دی تھی، لیکن جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ حضرت سودہؓ نے ایسا کیوں اور کس بنا پر کیا تھا؟ اس میں اختلاف ہے اور اس کا جواب معلوم کرنے کے لیے غور و تامل کی ضرورت ہے۔

آپ نے لکھا ہے کہ صحاح ستہ میں احادیث وارد ہیں کہ حضرت سودہؓ کی کبر سنی کے باعث آنحضورؐ نے آپ کو طلاق دینے کا ارادہ فرمالیا تھا، اس پر حضرت سودہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو بخش دی اور ارادۂ طلاق ترک کر دیا گیا۔ یہ مجمل بیان صحیح حقیقت کی نشاندہی نہیں کرتا اور غلط فہمی کا موجب ہو سکتا ہے۔ اصحابِ صحاح میں سے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے طلاق یا اس کے ارادے کا ذکر نہیں کیا۔ بخاری میں یہ حدیث کتاب الہبۃ اور کتاب النکاح دو جگہ موجود ہے، لیکن دونوں جگہ باری دے دینے کی وجہ یہ مذکور ہے: تبتغی بذالک رضا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم، جس کا صاف اور سیدھا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت سودہؓ نے رضاکارانہ طور پر خوشنودیِ رسولؐ کی خاطر یہ پیش کش کی تھی، بالکل اسی طرح جس طرح ایامِ مرض میں ازواجِ مطہرات حضرت عائشہؓ کے حق میں دستبردار ہو گئی تھیں، تاکہ آنحضرتؐ کو غیر ضروری زحمت سے سابقہ پیش نہ آئے۔ اس کا باعث خوف و تہدید نہیں، بلکہ محض محبت و تکریم ہے۔ امام مسلمؒ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

جعلت یومہا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعائشۃ
وقالت یارسول اللہ قد جعلت یومی منک لعائشۃ۔
(حضرت سودہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دی اور کہا کہ
یارسولؐ اللہ میں اپنی باری عائشہؓ کے سپرد کرتی ہوں)

بہرحال جہاں تک صحیحین کا تعلق ہے، پوری تلاش کے باوجود مجھے ان میں طلاق کا سرے سے کہیں ذکر نہیں ملا۔ اور یہ بات بہت اہم اور معنی خیز ہے کہ اس واقعے سے متعلق احادیث لینے کے باوجود بخاری اور مسلم دونوں نے ان روایات کو نہیں لیا جن میں طلاق کا ذکر ہے۔

سنن ابی داؤد اور ترمذی میں البتہ طلاق کا ذکر آیا ہے۔ ابوداؤد، کتاب النکاح باب القسم کے الفاظ یہ ہیں:

قالت سودۃ حین اسنّت وفرقت ان یفارقہا .....
یارسول اللہ یومی لعائشۃ۔
(جب سودہؓ سن رسیدہ ہوگئیں اور انہوں نے آنحضورؐ کی طرف سے مفارقت کا خدشہ محسوس کیا تو کہا کہ یارسول اللہ میرا دن عائشہؓ کے سپرد ہے)

لیکن ان الفاظ سے بھی یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ آنحضورؐ نے طلاق کا ارادہ فرمایا تھا، بلکہ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سودہؓ کے دل میں خود ہی یہ خدشہ پیدا ہوا کہ کہیں مجھے جدا نہ کر دیا جائے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ خدشۂ طلاق بجا نہ ہو، اور بیان کردہ وجہِ طلاق بھی درست نہ ہو۔ اس طرح کے خدشات تو واقعۂ افک اور واقعۂ تخییر

کے مواقع پر بھی فضا میں پھیلے تھے، مگر وہ صحیح ثابت نہ ہوئے۔ پھر اس روایت کا ایک راوی عبدالرحمٰن بن ابی زناد ہے جس کے بارے میں حافظ منذریؒ مختصر سنن ابی داؤد میں (اسی حدیث پر بحث کرتے ہوئے) فرماتے ہیں: وقد تکلم فیہ غیر واحد (ایک سے زیادہ محدثین نے اس راوی میں کلام کیا ہے)۔

اس روایت میں حضرت سودہؓ کی تشویش کی جو وجہ بیان کی گئی ہے، وہ بھی قابلِ تعجب ہے۔ یہ بات تاریخی طور پہ ثابت ہے کہ حضرت خدیجہؓ کی وفات کے بعد حضرت سودہؓ کا نکاح مکہ میں حضرت عائشہؓ کے نکاح سے بعد ہجرت سے قبل ہوا۔ ۵ھ میں سورۂ احزاب نازل ہوئی ہے جس میں آنحضورؐ کو تبدیلِ ازواج کی ممانعت کر دی گئی جس میں حضرت ابن عباسؓ کی تصریح کے مطابق ممانعتِ طلاق بھی شامل ہے اب یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ حضرت سودہؓ جو پہلے ہی سال خوردہ خاتون تھیں، پانسات برس میں اُن کی عمر میں ایسا کونسا بڑا تغیر واقع ہو سکتا تھا جس کی بنا پر طلاق کا خدشہ پیدا ہوتا۔ ہم تو دیکھتے ہیں کہ ازواجِ مطہرات میں سے اکثر حرمِ نبویؐ میں داخلے کے وقت حضرت سودہؓ کی طرح ادھیڑ عمر کی ثیبات تھیں، لیکن اُن کے بارے میں کبھی ایسا کوئی خدشہ پیدا نہیں ہوا، صرف حضرت سودہؓ کے معاملے میں طلاق کا سوال پیدا ہونا بہت مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آنحضورؐ نے کوئی نکاح محض برائے نکاح نہیں کیا، بلکہ ہر نکاح میں یا تو عظیم تر دینی و ملی مصالح مضمر تھے یا ان صحابیات کی دلجوئی اور دستگیری مقصود تھی جو محض اسلام کی خاطر بڑے بڑے مصائب جھیل چکی تھیں، اور اپنے خاندان، بلکہ اپنے وطن

تک کو خیر آباد کہہ چکی تھیں۔

چنانچہ حضرت سودہؓ کا بھی یہی حال ہے کہ وہ اپنے سابق خاوند کے ساتھ مسلمان ہو کر حبشہ ہجرت کر گئی تھیں اور اس کے بعد بیوہ ہو کر بے سہارا ہو چکی تھیں۔ اس لیے اُن کی تالیفِ قلب کی خاطر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں شرفِ زوجیت سے سرفراز فرمایا۔ حضرت عائشہؓ کی موجودگی میں حضرت سودہؓ سے نکاح کی ایک مزید وجہ یہ بھی تھی کہ حضرت خدیجہؓ کے انتقال کے بعد گھر میں چھوٹی چھوٹی صاحبزادیاں تھیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ چاہتے تھے کہ اُن کی دیکھ بھال اور تربیت کے لیے کوئی معمر خاتون بھی بیتِ نبویؐ میں ہوں۔ ازواجِ مطہرات کے تعلقات غایت درجہ محبت آمیز تھے، چنانچہ حدیث سے ثابت ہے کہ جس گھر میں بھی آنحضورؐ تشریف فرما ہوتے تھے، بالعموم کچھ دیر کے لیے جملہ ازواج وہاں آکر جمع ہو جایا کرتی تھیں بالخصوص حضرت عائشہ اور حضرت سودہ رضی اللہ عنہما کے باہمی روابط نہایت گہرے اور خوشگوار تھے؛ چنانچہ صحیح مسلم میں خود حضرت عائشہؓ کی روایت موجود ہے کہ؛

ما رأیت امرأۃ احب الی ان اکون فی مسلاخھا من سودۃ بنت زمعۃ۔

(میں نے سودہؓ بنت زمعہ کے سوا کوئی عورت نہیں دیکھی جسے میں اپنے ساتھ یک جان دو قالب ہونا پسند کروں)۔

ظاہر ہے کہ جب حضرت سودہؓ کی تزویج میں اہم دینی اور تمدنی مصالح کارفرما ہوں اور حضرت عائشہؓ کے ساتھ اُن کے تعلقات کا یہ اندازہ ہو، تو یہی بات زیادہ

قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ حضرت سودہؓ نے خود آگے بڑھ کر یہ پیش کش کی تھی اور اپنی باری حضرت عائشہؓ کو بخش دی تھی۔

اِس سلسلے میں جو روایت سنن ترمذی میں ہے وہ یہ ہے:

خشیت سودۃ ان یطلقھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت لا تطلقنی وامسکنی واجعل یومی لعائشۃ ففعل فنزلت فَلَاجُنَاحَ عَلَیْھِمَا اَنْ یُّصْلِحَا بَیْنَھُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَیْرٌ۔ ھذا حدیث حسن صحیح غریب۔

اِس روایت سے بلاشبہ یہ معلوم ہوتا ہے حضرت سودہؓ کی باری سے دستبرداری کے پس منظر میں خدشۂ طلاق کارفرما تھا اور اس کا ذکر آنحضورؐ سے بھی ہوا تھا لیکن اِس روایت کے بارے میں پہلا امر جو قابلِ ملاحظہ ہے وہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ اسے کتاب التفسیر میں لائے ہیں اور تفسیری روایات میں محدّثین توسّع سے کام لیتے ہیں۔ دوسری قابلِ غور بات یہ ہے کہ امام موصوف نے یہ روایت محمد بن المثنیٰ سے اور اُنھوں نے ابوداؤد الطیالسی سے لی ہے، لیکن امام طیالسیؒ نے اپنی مُسند میں خود حضرت عائشہؓ سے جو روایت بیان کی ہے اُس میں طلاق کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ یہ الفاظ مروی ہیں:

عن عائشۃ ان سودۃ وھبت یومھا لعائشۃ لمکانھا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

یعنی حضرت سودہؓ نے بارگاہِ نبویؐ میں حضرت عائشہؓ کی خصوصی قدر و منزلت کی بنا پر اپنی باری اُنہیں دے دی تھی۔ اور یہ بات تقریباً وہی ہے جو دوسرے

پیرائے میں امام بخاریؒ کی روایت میں بیان ہوئی ہے۔

صحاح کے علاوہ یہ واقعہ ابنؒ سعد نے اپنے طبقات میں متعدد طرق سے بیان کیا ہے جن میں نہ صرف طلاق کے ارادے، بلکہ طلاق دے دینے کا بھی ذکر موجود ہے اور یہیں سے طلاق کے قصے نے زیادہ شہرت حاصل کی ہے، لیکن ان روایات میں بڑا اختلاف اور اضطراب ہے۔ ان میں سے بعض کے راوی ابن ابی الزناد ہیں جو مجروح اور ناقابل اعتماد ہیں۔ کہیں طلاق کا پیغام بھجوانے کا ذکر ہے، کہیں اعتدی کا لفظ ہے جس سے طلاق بالکنایہ کا استنباط ہوتا ہے اور اس سے عجیب تر ذکر یہ بھی ہے کہ حضرت سودہ طلاق دیئے جانے کے بعد، رہگزر نبوی پر بیٹھ گئیں اور آنحضورؐ کی تشریف آوری پر قسم دلا کر رجوع کا مطالبہ کرنے لگیں۔ حیرت ہے کہ اگر طلاق رجعی ہو، اور رشتۂ زوجیت منقطع نہ ہو تو حرم نبویؐ سے نکل کر راستے میں جا بیٹھنے کی کہانی کیسے صحیح ہو سکتی ہے؛ علاوہ ان جملہ اشکالات ابن حجرؒ نے اصابہ میں یہ تصریح بھی کی ہے کہ یہ روایات سب کی سب مرسل ہیں، یعنی ان کے سلسلۂ اسناد میں کسی صحابی یا صحابیہ کا نام مذکور نہیں ہے۔ غالباً انہی وجوہ کے پیش نظر امام بخاریؒ و مسلمؒ نے طلاق والی روایات کو قطعاً حذف کر دیا ہے۔ صحیحین کے مقابلے پر طبقات ابن سعد کی روایات کا جو وزن ہو سکتا ہے وہ اہل نظر سے مخفی نہیں ہے۔ طلاق سے متعلق ان روایات پہ کلام کرتے ہوئے امام ابن حزمؒ نے تو محلیٰ میں یہاں تک لکھ دیا ہے کہ ھذا کذب موضوع (یہ من گھڑت جھوٹ ہے)

بہرکیف اس مختصر بحث سے واقعہ کی جو صحیح صورت از روئے نقل و عقل سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت سودہؓ نے اپنی باری یقیناً حضرت عائشہؓ کو

دے دی تھی، مگر ان کا یہ فعل آزادانہ اور خوشدلانہ ایثار پر مبنی تھا اور اس کا واحد مقصد حضرت عائشہؓ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رضا اور خوشنودی کا حصول تھا جزم واحتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسی صورتِ واقعہ کو تسلیم کرنے پر اکتفا کیا جائے اور کسی دوسری ایسی توجیہہ و تفصیل سے اجتناب کیا جائے جس سے خواہ مخواہ شبہات و اشکالات رونما ہوں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۶۴ء)

ام المومنین حضرت سودہؓ کی تزویج اور اس کے مصالح پر مزید بحث

سوال: اگست کا ترجمان ابھی نظر سے گزرا۔ رسائل ومسائل میں حضرت سودہؓ کے متعلق آپ کا جواب قابلِ ستائش ہے۔

توجیہہ واقعات میں مؤلفین عموماً واقعہ کے خلا کو اپنے ذہن سے پورا کرتے ہیں اور اکابرِ امت کے کردار کو خیالی اور مثالی رنگ میں پیش کر کے اپنی عقیدت کا اظہار اور قاری کے جذباتِ پرستش کو ابھارا جاتا ہے۔ قدرتی طور پر اس سے جذبۂ اتباع سرد پڑ جاتا ہے۔ آپ کے جواب میں بھی اس کی جھلک موجود ہے: "چنانچہ" شروع ہونے والا پیرا اسی قسم کی توجیہہ پر مشتمل ہے۔

حضرت سودہؓ سے نکاح کے وقت از روئے تحقیق تمام بنات بالغات تھیں۔ وہ حضرت سودہؓ کی دیکھ بھال کی محتاج نہ تھیں۔ حضرت سودہؓ اور اُن کے خاوند قدیم الاسلام تھے۔ مکی زندگی میں جو مصائب مسلمانوں پر ڈھائے گئے۔ تھے اُن کا شکار یہ میاں بیوی بھی تھے۔ خاوند کی وفات کے وقت اُس کے پانچ بچوں کا بوجھ حضرت سودہؓ پر تھا۔ ہو سکتا ہے کہ آنحضورؐ نے ازراہِ تالیفِ قلب اور بچوں کی سرپرستی کے لیے یہ نکاح کیا ہو۔ یہ وجہ زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ اسی طرح ازواجِ مطہرات کے تعلقات غایت درجہ محبت آمیز تھے۔ محض خراجِ عقیدت ہے، تاریخ اور نفسیاتِ انسانی کے منافی ہے۔

ہمیشہ یہ ضابطہ ملحوظِ خاطر رکھیے، جب بھی سند پر گفتگو کرنی ہو تو کتبِ رجال سے رجوع فرمایئے اور نقل کرنے میں احتیاط برتیے۔

ابن ابی الزناد (عبدالرحمٰن بن ابی الزناد) مطلقاً واقدی کی طرح مجروح نہیں ہیں، اُن کے متعلق کتبِ رجال میں تصریح موجود ہے کہ یہ مدینے کے رہنے والے ہیں اور آخر میں بغداد میں آ گئے تھے۔ وہ روایات جو مدینے کی رہائش تک بیان کی ہیں درست اور قابلِ اعتماد ہیں اور جو روایات بغداد کے زمانۂ قیام میں اُن سے مروی ہیں، اُن میں کلام ہے۔

بہر حال علمی تحقیق میں سہل انگاری پسندیدہ نہیں۔ آپ کے اس مضمون میں جو کمی ہے وہ اسی کا نتیجہ ہے۔

جواب: میں آپ کا شکر گزار ہوں کہ آپ نے میرے تحریر کردہ جواب کو

بغور دیکھا اور جو پہلو آپ کو قابلِ تنقید نظر آئے اُن سے مجھے مطلع فرمایا۔ توجیہِ واقعات میں خلا کو اپنے ذہن سے پُر کرنے اور اکابرِ امت کے کردار کو خیالی رنگ میں پیش کر کے اپنی عقیدت ظاہر کرنے کی جو تعریض آپ نے فرمائی ہے اس کا منشا میں پوری طرح نہیں سمجھ سکا۔

میں نے سابق شائع شدہ جواب میں لکھا تھا کہ "حضرت سودہؓ سے نکاح کی ایک مزید وجہ یہ بھی تھی کہ حضرت خدیجہؓ کے انتقال کے بعد گھر میں چھوٹی چھوٹی صاحبزادیاں تھیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ چاہتے تھے کہ اُن کی دیکھ بھال اور تربیت کے لیے کوئی معمر خاتون بھی بیتِ نبویؐ میں ہوں۔" اس پر آپ کا معارضہ یہ ہے کہ "اُس وقت از روئے تحقیق تمام بنات بالغات تھیں اور حضرت سودہؓ کی دیکھ بھال کی محتاج نہ تھیں۔" میں نے جو بات کہی تھی اس سے میرا مدعا یہ تھا کہ بناتِ طیّبات میں سے بعض اس وقت تک ناکتخدا تھیں، اس لیے حرمِ نبویؐ میں ایک سن رسیدہ زوجۂ مطہرہ کا ہونا قرینِ مصلحت تھا۔ اس میں شک نہیں کہ آنحضورؐ کی صاحبزادیوں میں سے حضرت زینبؓ کا نکاح حضرت خدیجہؓ کے حینِ حیات ہی میں ہو چکا تھا اور حضرت رقیہؓ کا نکاح بھی حضرت سودہؓ کی تزویج سے پہلے ہو چکا تھا لیکن حضرت امِ کلثومؓ کا نکاح حضرت عثمانؓ سے اور حضرت فاطمہؓ کا نکاح حضرت علیؓ سے نہیں ہوا تھا۔ یقیناً یہ دونوں نکاح حضرت سودہؓ کی تزویج اور ہجرت کے بعد ہوئے۔

حضرت امِ کلثومؓ کا نکاح ۳ھ میں اور حضرت فاطمہؓ کا نکاح جنگِ بدر کے بعد اور غزوۂ اُحد سے پہلے (دو اور تین سن ہجری کے مابین) ہوا ہے۔

یہ خیال کرنا کچھ صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ لڑکیاں بالغ ہوجانے کے بعد دیکھ بھال اور تربیت کی محتاج نہیں ہوتیں۔ میرے خیال میں صحیح تر بات یہ ہے کہ بلوغ کو پہنچ جانے پر بھی بہت سے مسائل و معاملات ایسے ہوتے ہیں جن میں مادرانہ شفقت، نگہداشت اور رہنمائی کی حاجت پہلے سے زیادہ ہوجاتی ہے۔ یہی حقیقت ہے جس کی جانب میں نے اجمالی اشارہ کیا تھا۔

اِس سلسلے میں مزید یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ہجرت فرمائی ہے تو آپؐ تنہا تھے۔ آپؐ کے اہل و عیال میں سے کوئی بھی آپؐ کے ساتھ نہ تھا۔ جب تک ان دونوں بہنوں نے ہجرت نہیں کی اور جب تک وہ پیچھے مکّہ میں مقیم رہیں، وہ حضرت سودہؓ کی نگرانی اور دیکھ بھال سے مستغنی نہیں تھیں۔ اصحابِ سیرت نے اس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ کچھ عرصے کے بعد جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زیدؓ ابن حارثہ کو مکّے اپنے عیال کو لانے بھیجا، تو اُس وقت حضرت فاطمہؓ اور حضرت امّ کلثومؓ ام المؤمنین حضرت سودہؓ ہی کی ہمراہی اور رفاقت میں مدینے پہنچی ہیں۔ نکاح کی جو وجہ آپ نے بیان فرمائی ہے اور جو آپ کے نزدیک زیادہ قرینِ قیاس ہے، اس سے مجھے بھی مطلق انکار نہیں۔ میں نے تو گزشتہ جواب میں اسے خود پہلے بیان کیا ہے، البتہ میرا گمان یہ ہے کہ دوسری مصلحت، جس کا میں نے ذکر کیا ہے وہ زیادہ قرینِ قیاس نہ سہی، بالکل بعید از قیاس بھی نہیں ہے۔

پھر آپ نے فرمایا ہے کہ "یہ خیال کرنا محض خوش عقیدگی اور تاریخ و نفسیات کے منافی ہے کہ ازواجِ مطہرات کے تعلقات غایت درجہ محبّت آمیز تھے"۔ مجھے

بھی اس امر سے انکار نہیں ہے کہ صحابہ و صحابیات رضوان اللہ علیہم بشری خصائص و مقتضیات سے مبرّا نہ تھے اور میں ان واقعات سے بے خبر نہیں جو نتیجۃً ظہور پذیر ہوئے، لیکن اس کے باوجود جب بحیثیتِ مجموعی اُن کے باہمی تعلقات پر نگاہ ڈالی جائے تو وہ سب : رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ اور : فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا کے مصداق نظر آتے ہیں۔ لائقِ اعتبار شاذ حالات نہیں، بلکہ عمومی حالات ہوتے ہیں۔ ازواجِ مطہرات کے حالات کا جہاں تک میں نے مطالعہ کیا ہے، اس سے میں نے تو یہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اُن کے مابین اگر کبھی عارضی شکر رنجی پیدا ہوئی ہے، تو اُس کا سبب باہمی منافرت یا عدمِ محبّت نہیں، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے غیر معمولی وابستگی اور اُلفت ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بہترین اندازِ تربیت نے اس جذبۂ رشک کو بھی بہت بڑی حد تک رفع کر دیا تھا؛ چنانچہ وہ واقعہ آپ کی نگاہ سے گزرا ہوگا کہ آنحضورؐ جب ایک بیوی کے ہاں تشریف فرما تھے تو دوسری بیوی نے وہاں کھانا بھجوایا۔ پہلی بیوی نے اٹھ کر کھانا لانے والی لونڈی کے ہاتھ کو ایسا جھٹکا دیا کہ برتن گر کر ٹوٹ گیا اور کھانا خاک میں مل گیا۔ آپؐ نے خادمہ سے فرمایا: "تمہاری ماں کو غیرت آگئی"۔ اور پھر جس بیوی کے ہاں مقیم تھے اُنہیں ہدایت فرمائی کہ اس سے بہتر کھانا اس سے بہتر برتن میں رکھ کر دوسرے گھر میں بھجواؤ؛ چنانچہ اُنھوں نے فوراً اس ارشاد کی تعمیل کی اور یوں یہ ناخوشگوار واقعہ ایک خوشگوار انجام پر ختم ہوا۔ جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں کبھی کبھار کی یہ ناچاقی بھی اسی وقت تک کے لیے تھی جب تک اس کے ازالے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امہات المومنین کے درمیان

موجود تھے۔ جب آپ کا وصال ہو گیا تو سب بخشیں اور رقابتیں بھی دفن ہو گئیں اور ازواجِ مطہرات کا یہ حال ہو گیا کہ وہ آپس میں بیٹھ کر اور اپنے بازو ایک دوسری سے ملا کر یہ دیکھا کرتی تھیں کہ کس کے بازو سب سے زیادہ لانبے ہیں، کیونکہ آنحضورؐ نے فرمایا تھا کہ سب سے پہلے وہ بیوی میرے پاس پہنچے گی جس کے بازو سب سے زیادہ طویل ہیں۔[1]

ابنِ سعد کی ایک روایت میں عن الواقدی، عن ابن ابی الزناد کے الفاظ ہیں دوسری مرسل روایت میں سعید بن منصور عن ابنِ ابی الزناد کے الفاظ ہیں اور حضرت عائشہؓ کا نام مذکور نہیں ہے۔ زیرِ بحث اور متنازعہ فیہ راوی ابن ابی الزناد ہی ہیں۔ یہ تو آپ کو بھی تسلیم ہے کہ ابنِ ابی الزناد کی بعض روایات میں کلام ہے، گو وہ بغداد کے زمانۂ قیام ہی سے متعلق ہوں۔ اب اس وقت میرے لیے یہ چھان بین کرنا مشکل ہے کہ اس راوی کی وہ مرویات جن میں طلاق کا ذکر ہے، مدینہ کے دور کی ہیں یا بغداد کی، لیکن امام زکی الدین منذری نے چونکہ طلاق والی روایت ہی کے سیاق میں اس راوی کا متکلم فیہ ہونا بیان کیا ہے، اس لیے اغلب یہی ہے کہ یہ روایت بغداد کے دورِ قیام کی ہے۔

[1] یہ دراصل ایک استعارہ تھا، جسے ازواجِ مطہرات نے لغوی معنوں پر محمول کیا تھا۔ بعد میں جب امّ المومنین حضرت زینبؓ بنتِ خزیمہ کا انتقال سب سے پہلے (وصالِ نبویؐ کے دو ماہ بعد) ہوا، تو یہ راز کھل گیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کا مصداق وہی تھیں، کیونکہ وہ سخاوت اور غریب پروری میں یدِ طولیٰ رکھتی تھیں اور اسی لیے ان کا لقب امّ المساکین مشہور ہو گیا تھا۔ (غلام علی)

آپ اس امر سے بھی ناواقف نہ ہوں گے کہ محدثین کا ایک گروہ اگر ایک راوی کو عادل ٹھہرائے اور دوسرا گروہ اس پر مفصل جرح کرے تو جمہور کے مسلک کے مطابق تجریح کو تعدیل پر مقدم ٹھہرایا جائے گا اور روایت قبول کرنے میں توقف کیا جائے گا۔

بہر حال واقعۂ طلاق یا ارادۂ طلاق کو تسلیم کرنے میں میرے تامل و تردد کا دار و مدار فقط ایک دو راویوں کی ثقاہت یا عدمِ ثقاہت پر نہیں ہے، بلکہ اس کے متعدد وجوہ ہیں، جن میں سے ایک بڑی وجہ جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں، یہ ہے کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ دونوں نے صحیحین میں وہ روایات تو لے لی ہیں جن میں حضرت سودہؓ کے حضرت عائشہؓ کو اپنی باری سپرد کرنے کا ذکر ہے، لیکن وہ روایات ترک کر دی ہیں جن میں طلاق کا بیان آیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ مستشرقین نے اس طلاق کے مسئلے میں خاصی دلچسپی ظاہر کی ہے؛ چنانچہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں جو مقالہ حضرت سودہؓ سے متعلق ہے، اُس میں صحیحین و سنن کی تو کسی روایت کا نوٹس تک نہیں لیا گیا، لیکن ابنِ سعدؒ کے حوالے سے یہ بات اہتمام سے درج ہے کہ حضرت سودہؓ کو طلاق دی گئی تھی۔

آپ کا یہ مشورہ بہت صائب اور قابلِ قدر ہے کہ علمی مسائل میں سہل انگاری نہیں ہونی چاہیئے۔ میں پہلے بھی اس کے مطابق عمل کی سعی کرتا ہوں، آئندہ انشاءاللہ مزید احتیاط سے کام لوں گا۔

(ترجمان القرآن، نومبر، دسمبر ۱۹۶۴ء)

کتنا دودھ پینے سے حرمتِ نکاح لازم آتی ہے

سوال: یہ مسئلہ اپنی جگہ تسلیم شدہ ہے کہ دودھ پینے سے حرمت واقع ہو جاتی ہے اور جن بچوں نے ایک ہی عورت کا دودھ پیا ہو اُن کا باہمی نکاح نہیں ہو سکتا، لیکن یہ میرے ذہن میں واضح نہیں کہ کتنی مقدار یا کتنی بار دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔ میں نے ایک حدیث میں پڑھا ہے کہ ایک یا دو مرتبہ دودھ پینے سے حرمت نہیں ہوتی ہے اور ایک دوسری حدیث میں آیا ہے کہ پانچ مرتبہ دودھ پینے سے حرمتِ نکاح ثابت ہوتی ہے، لیکن عام طور پہ علماء یہ بتاتے ہیں کہ دودھ خواہ ایک مرتبہ تھوڑا سا کیوں نہ پیا جائے، اُس سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ براہِ کرم واضح کریں کہ کتنی مقدار اور کتنی دفعہ دودھ پینے سے نکاح حرام ہوتا ہے؟

جواب: یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان اختلافی ہے کہ حُرمتِ رضاع کتنی مرتبہ اور کتنی مقدار دودھ پینے سے ثابت ہوتی ہے۔ فقہی مذاہبِ اربعہ میں سے حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ مطلقاً رضاعت سے حرمت واقع ہو جاتی ہے خواہ دودھ ایک ہی بار اور قلیل مقدار میں ہی پیا گیا ہو۔ شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانچ مرتبہ دودھ پینے سے حُرمت واقع ہوتی ہے اور حنبلی مسلک کے مطابق تین مرتبہ دودھ پینے سے نکاح حرام ہوتا ہے۔

شوافع کے مسلک کی بنیاد بعض ایسی روایات پر رکھی گئی ہے جن میں بیان ہوا ہے کہ قرآن میں پہلے یہ حکم نازل ہوا تھا کہ دس مرتبہ دُودھ پینے سے حرمت ثابت ہوتی ہے اور پھر یہ منسوخ ہو کر پانچ مرتبہ میں تبدیل ہو گیا، لیکن یہ مسلک بہت کمزور ہے جسے کسی طرح قابلِ ترجیح قرار نہیں دیا جا سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ علمِ اصول کے محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ قرآن مجید کا متن اخبارِ احاد اور شاذ روایات سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے ثبوت کے لیے قراءت ونقل کا تواتر درکار ہے۔ اس اصول کی روشنی میں وہ روایتیں قابلِ قبول اور لائقِ حجت نہیں ہو سکتیں جن میں غیر متواتر قرأتیں مذکور ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ جس مسلک کی بنیاد فقط قراءتِ شاذہ پر رکھی گئی ہو اور جس کے حق میں کتاب وسنّت سے کوئی دوسری مضبوط دلیل موجود نہ ہو، اُس مسلک کو قوی قرار نہیں دیا جا سکتا۔

دوسرا مسلک حنابلہ کا ہے جس کی رُو سے تین مرتبہ دُودھ پینے سے حُرمت ثابت ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض صحیح احادیث سے اس مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ ان احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشادِ مبارک منقول ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک یا دو مرتبہ دودھ پینے سے حرمت واقع نہیں ہوتی۔ اسی سے فقہائے حنابلہ نے یہ استنباط کیا ہے کہ حُرمت ایک یا دو مرتبہ سے نہیں، بلکہ تین مرتبہ کی رضاعت سے لازم آتی ہے۔ ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ یہ احادیث کتاب وسنّت کے عمومی حکمِ تحریم کو مقید کر کے اُن میں تخصیص پیدا کرتی ہیں۔ اصولاً یہ استدلال صحیح ہو سکتا ہے اور اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ قرآن وحدیث میں ایک مقام پہ عام حکم بیان کیا گیا ہے، لیکن دوسرے مقام پہ اُس کی کچھ تفصیل یا تخصیص بیان کی گئی ہے اور عمل

اسی مخصوص یا مفصّل صورتِ حکم پر کیا جاتا ہے لیکن رضاعت سے متعلق جن احادیث پر حنبلی مذہب کا انحصار ہے، اُن کے بارے میں ایک مشکل درپیش ہے اور وہ یہ ہے کہ جن احادیث سے ایک یا دو مرتبہ دودھ پینے سے عدمِ تحریم کا ثبوت فراہم کیا جاتا ہے، وہ اپنے مفہوم و مدعا میں پوری طرح واضح اور ناطق نہیں ہیں۔ ان میں : مصّۃ اور مصّتان، رضعۃ اور رضعتان، املاجۃ اور املاجتان کے الفاظ مروی ہیں۔ یہاں جو تثنیہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے، اُس سے مراد مختلف اوقات میں دو مرتبہ دودھ پینا بھی ہو سکتا ہے اور ایک ہی نشست میں بیک وقت دو دفعہ چھاتی چوسنا یا دودھ پینا بھی ہو سکتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ آنحضور کے ارشاد کا مطلب یہ ہو کہ بچّہ ایک وقت میں اگر ایک یا دو چُسکیاں لگائے تو اُس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اُس سے دُودھ کا منہ تک پہنچنا یقینی نہیں ہوتا، لیکن دو سے زائد مرتبہ اگر بچّہ دودھ چوسے تو دودھ یقیناً اُس کے مُنہ میں داخل ہو کر پیٹ تک چلا جائے گا۔ بہرکیف ان احادیث سے حنبلیہ کا استدلال اشکالات سے خالی نہیں ہے۔

اس کے بعد اب حنفیہ، مالکیہ اور اُن دوسرے فقہاء و مجتہدین کا مسلک رہ جاتا ہے جو رضاعت کی ہر تعداد اور قلیل و کثیر کو موجبِ حُرمت قرار دیتے ہیں۔ ان حضرات کا استدلال قرآن و حدیث کی اُن عمومی نصوص سے ہے جن میں علی الاطلاق تحریمِ رضاعت کا حکم بیان ہوا ہے۔ قرآن مجید میں ہے :

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ...... وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ

(حرام کی گئیں تم پر تمہاری مائیں ...... اور تمہاری رضاعی بہنیں)

ایک اور حدیث میں ہے:

یحرم من الرضاعة ما یحرم من النسب۔

(جو رشتے نسب کے اعتبار سے حرام ہیں وہ رضاعت کے لحاظ سے بھی حرام ہیں)

ان نصوص میں مطلقاً رضاعت کی بنا پر نکاح حرام کیا گیا ہے اور رضاعت کا اطلاق ایک مرتبہ دودھ پینے پر بھی اسی طرح ہوتا ہے جس طرح زیادہ مرتبہ پینے پر ہوتا ہے۔ یہ مسلک فقط احناف و مالکیہ کا نہیں ہے، بلکہ امت کی اکثریت کا مسلک یہی ہے۔ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اسے جمہور علماء کا مسلک قرار دیا ہے اور شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی مسوّی شرح مؤطا میں لکھا ہے کہ اکثر فقہاء اسی طرف گئے ہیں۔

اس معاملے میں ایک پہلو جو مزید قابلِ غور ہے، وہ یہ ہے کہ آجکل طبائع میں اتنا فساد پیدا ہو چکا ہے کہ اگر لوگوں کو حنبلی مسلک پر عمل کرنے کی اجازت دی جائے تو اس بات کا شدید خطرہ ہے کہ لوگ اس سے ناجائز فائدہ اٹھائیں گے اور جہاں تین مرتبہ دودھ پلایا گیا ہوگا وہاں بھی یہ کہہ دیا جائے گا کہ دودھ فقط ایک یا دو مرتبہ پلایا گیا ہے۔ رضاعت کی شہادت اور اُس کے ثبوت کی فراہمی کا مسئلہ ویسے بھی اچھا خاصا پیچیدہ اور مشکل ہے، اب اس کے ساتھ اگر تعدادِ رضاعت کا سوال بھی تحقیق طلب بن جائے، تو اس سے بہت سے لاینحل نزاعات پیدا ہوں گے، جن میں صحیح فیصلہ کرنا محال ہوگا۔

اِن وجوہ و دلائل کے پیشِ نظر اکثریت ہی کا یہ مسلک قابلِ ترجیح اور مبنی بر

احتیاط قرار پاتا ہے کہ حرمتِ رضاعت کے حکم کو اُس کے عموم پر رکھا جائے اور مجرّدِ دودھ پینے کو موجبِ تحریم سمجھا جائے، خواہ دودھ ایک وقت میں پیا جائے یا مختلف اوقات میں اور ایک گھونٹ پیا جائے یا کئی گھونٹ پئے جائیں۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۶ء)

کیا والدین کے کہنے پر بیوی کو طلاق دینا واجب ہے؟

سوال: دسمبر ۱۹۶۶ء کے ترجمان میں ایک سوال کے جواب میں کہا گیا ہے کہ والدین بیٹے کو طلاق دینے کا حکم دیں، تو اس کی اطاعت صرف اسی صورت میں کی جائے جب کہ یہ حکم کسی مصلحتِ شرعی پر مبنی ہو اور حضرت عمرؓ نے اپنے صاحبزادے کو طلاق کا جو حکم دیا تھا وہ بھی کسی معقول دینی مصلحت پر مبنی سمجھا گیا ہے، لیکن میرا اشکال اس معاملے میں رفع نہیں ہوا۔ اس بارے میں بعض دیگر احادیث موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ والدین جب کہیں تو بیٹے کو بلا تامل طلاق دے دینی چاہیے۔ سب سے بڑھ کر حضرت ابراہیمؑ کی وہ صحیح حدیث ہے جس میں انہوں نے حضرت اسماعیلؑ کو اپنے دروازے کی چوکھٹ بدل دینے کا پیغام دیا تھا اور انہوں نے فوری طور پر اس کی تعمیل میں پہلی بیوی کو طلاق دے کر دوسری سے شادی کر لی تھی۔ ان سب احادیث سے یہی معلوم ہوتا

ہے کہ بیٹے کو اس معاملے میں والدین کی بے چون وچرا اطاعت کرنی چاہیئے، ورنہ وہ گنہ گار ہوگا۔

جواب: ترجمان میں میرا جو جواب شائع ہوا ہے اُس میں کسی ترمیم کی ضرورت مجھے محسوس نہیں ہوسکی۔ طلاق جسے شریعت نے ابغض المباحات (جائز کاموں میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ) قرار دیا ہے۔ اس کا شرعی اسباب کے بغیر دیا جانا عند اللہ موجب گناہ ہے۔ اس طرح کی طلاق کے ناگوار اثرات اگر محض خاوند تک محدود رہتے تو اُنہیں انگیز کیا جاسکتا تھا اور اس کے باوجود اس معاملے میں خاوند پر والدین کی غیر مشروط اطاعت لازم سمجھی جاسکتی تھی، لیکن بلا عذرِ شرعی طلاق دینے کی صورت میں بیوی اور اولاد کی حق تلفی اور ضرر رسانی بھی ہے، جسے شریعت بلا وجہ گوارا نہیں کرتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق۔

(خالق کی نافرمانی میں مخلوق کی اطاعت نہیں)

اور بلا سبب طلاق دینا اللہ کے نزدیک مبغوض ہے۔

حضرت عمرؓ کے حکم میں جو امکانی مصلحت وحکمت میں نے بیان کی تھی، اُسے بعض دوسرے علماء نے بھی تسلیم کیا ہے۔ مثال کے طور پر شیخ عبدالرحمٰنؒ البنا، مسند احمد کی شرح الفتح الربانی، کتاب الطلاق میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الظاھر ان عمر ما کرھھا الا لکونہ رأی انھا غیر صالحۃ لابنہ دغرضہ بذالک المصلحۃ لاسیما وقد کان من

الملهمين والذی یظهر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یامر عبد اللہ بطلاق امرأتہ الا لکونہ رأی صحۃ نظر عمر۔

(ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ کو یہ عورت اسی وجہ سے ناپسند تھی کہ اُن کے نزدیک وہ آپ کے صاحبزادے کے لیے موزوں نہ تھی اور اس معاملے میں حضرت عمرؓ کے پیشِ نظر ضرور کوئی مصلحت ہوگی کیونکہ آپ الہامِ ربّانی کے حامل تھے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حضرتِ عمرؓ کے کہنے کے مطابق حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کو اِسی لیے طلاق دینے کا حکم دیا تھا کہ آنحضورؐ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت عمرؓ کا خیال صحیح ہوگا)

اِس سے زیادہ واضح اور دوٹوک الفاظ میں مُلّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مرقاۃ، کتاب الایمان، باب الکبائر میں اپنی رائے بیان فرمائی ہے۔ مشکوٰۃ کی ایک حدیث اس باب میں یوں مروی ہے:

ولا تعقن والدیک وان امراک ان تخرج من اھلک ومالک۔

(تو اپنے والدین کی حق تلفی اور اُن سے بدسلوکی نہ کر خواہ وہ تجھے اپنے اہل وعیال اور مال کو چھوڑ دینے کا حکم کریں)

اس پر مُلّا علی قاری فرماتے ہیں:

فلا یلزمہ طلاق زوجتہ امراہ لبغراقہا وان تاذیا ببقائہا

ایذاء شدیدا ۔ لانہ قد یحصل لہ ضرر فلا یکلفہ لاجلھما اذمن شان شفقتھما انھما لو تحققا ذالک لم یامراہ بہ فالزامھما لہ بہ مع ذالک حمق منھما ولا یلتفت الیہ ۔

(والدین کو خواہ اپنی بہو کی موجودگی سے شدید تکلیف ہی کیوں نہ ہو، اگر وہ بیٹے کو اس سے جدائی کا حکم دیں تو بیٹے پر بیوی کو طلاق دینا لازم نہیں ہے، کیونکہ بعض اوقات اس طرح خاوند کو ضرر پہنچتا ہے ۔ اس لیے والدین کی خاطر اُسے طلاق کا پابند نہیں کیا جا سکتا ۔ اُن کی شفقت کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر وہ اس ضرر کا پوری طرح اندازہ کر لیتے، تو وہ بیٹے کو طلاق کا حکم نہ دیتے ۔ اس کے باوجود اُن کا طلاق پر اصرار کرنا نادانی ہے جو قابلِ التفات نہیں)

حضرت ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام کے متعلق احادیثِ مذکورہ کو بھی انہی معنی پر محمول کیا جائے گا کہ حضرت ابراہیمؑ کا یہ فرمان بھی مصالحِ شرعیہ پر مبنی تھا ۔ جس طرح حضرت عمرؓ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے میں یہ باور نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے بلا وجہ ایک عورت کو طلاق دینے کا حکم دیا ہو گا، اسی طرح حضرت ابراہیمؑ کے معاملے میں بھی ایسا تصور نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ بات میں اپنے جی سے نہیں کہہ رہا ہوں، بلکہ خود ان احادیث کے مضمون سے اس بات کی تائید ہوتی ہے ۔ بخاری، کتاب الانبیاء میں یہ حدیث پوری تفصیل سے موجود ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیلؑ اور اُن کی والدہ کو بیابانِ عرب میں چھوڑ جانے کے بعد حضرت ابراہیمؑ وقتاً

فوقتاً اُن کی خیریت دریافت کرنے تشریف لایا کرتے تھے۔ حضرت اسماعیلؑ کی شادی کے بعد ایک مرتبہ آپ تشریف لائے جبکہ گھر میں صرف اُن کی بیوی تھی جو اپنے خسر کو نہیں پہچانتی تھی۔ جب آپ نے اس سے حالات پوچھے تو وہ کہنے لگی: نحن بشر، نحن فی ضیق و شدۃ فشکت الیہ (ہمارا تو بُرا حال ہے، تنگ دستی اور مصیبت میں مبتلا ہیں) گویا اُس نے شکوہ شکایت کی روش اختیار کی۔ ظاہر ہے کہ ایک نبی کی بیوی اور نبی کی بہو کو ایسا بے صبر اور بے سلیقہ نہیں ہونا چاہیئے تھا کہ کوئی مسن رسیدہ اجنبی مہمان اُس کے ہاں آئے اور وہ خاطر تواضع کرنے کے بجائے اپنا دکھڑا سنانا شروع کر دے۔ اسی وجہ سے حضرت ابراہیمؑ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ یہ لڑکی ہمارے گھرانے کے لائق نہیں ہے اور اس سے کہہ دیا کہ جب اسماعیلؑ آئے تو میرا سلام پہنچانا اور کہنا کہ اپنی دہلیز بدل دے۔ جب حضرت اسماعیلؑ واپس آئے تو بیوی نے بتایا کہ جاء نا شیخ کذا وکذا (اس ہیئت کذائی کے ایک بڑے میاں آئے تھے) اور پھر سارا قصہ بیان کیا۔ تعارف کے ان الفاظ میں بھی استخفاف کا پہلو موجود تھا؛ چنانچہ حضرت اسماعیلؑ مدعا سمجھ گئے اور بیوی کو طلاق دے دی۔ حدیث سے مزید یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیلؑ نے پھر دوسری شادی کی اور حضرت ابراہیمؑ دوبارہ اُسی طرح تشریف لائے۔ اس موقع پر بھی حضرت اسماعیلؑ گھر پر موجود نہ تھے۔ یہ دوسری بیوی شاکرہ و صابرہ اور نیک بخت تھیں۔ اُنہوں نے یہ نہ جانتے ہوئے کہ اجنبی مہمان ان کے خسر ہیں، اُن کی خوب آؤ بھگت اور خاطر مدارات کی اور کہا: نحن بخیر وسعۃ واثنت علی اللہ (ہم بخیر ہیں، خوشحال ہیں اور اللہ کی حمد و ثنا کی) بعض دوسری روایات میں ہے کہ اُنہوں نے کہا

"اللہ کا دیا بہت کچھ ہے، پانی ہے، دودھ ہے اور گوشت بھی میسر ہے۔ آپ تشریف رکھیں۔ میں کھانے پینے کا بندوبست کرتی ہوں۔" اس پر حضرت ابراہیمؑ نے یہاں بیوی کے لیے دعائے خیر و برکت کی اور فرمایا کہ میاں سے کہنا کہ گھر کی یہ چوکھٹ قائم رکھ (یعنی یہ بیوی تیرے شایانِ شان ہے، اسی کو اپنی زوجیت میں رکھ)۔ ان اہلیۂ ثانیہ کی سعادت مندی اس سے بھی عیاں ہے کہ جب حضرت اسماعیلؑ گھر آئے تو انہوں نے بیان کیا: جاءنا شیخ حسن الھیئۃ واثنت علیہ (ہمارے ہاں ایک بڑے اچھے بزرگ تشریف لائے تھے اور ان کی تعریف و توصیف کی۔ اس پورے قصے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے چوکھٹ کی تبدیلی کا جو مطالبہ کیا تھا وہ یونہی نہیں تھا، بلکہ اس میں حکمتِ ربانی کارفرما تھی اور اس طرح سے اللہ نے اُن کے صاحبزادے کو نعم البدل عطا فرمایا، کاشانۂ نبوت میں ایسی خاتون آکر آباد ہوئیں جو ہر لحاظ سے اُس مقام کی اہل تھیں اور جو اہل نہ تھیں وہ رخصت ہو گئیں۔ بہر کیف اس ساری بحث کے بعد اب بھی میرے نزدیک مسئلے کی شرعی صورت یہی ہے کہ والد یا والدہ بیٹے سے بیوی کو طلاق دینے کا مطالبہ کریں اور بیٹے کو یہ اعتماد و یقین حاصل ہو کہ مطالبہ کسی معقول وجہ یا دینی و اخلاقی مصلحت پر مبنی ہے تو اُسے پورا کر دینا چاہیئے۔ ورنہ بصورتِ دیگر اُس پر تعمیل واجب نہیں۔

(ترجمان القرآن، جون ۱۹۶۴ء)

نبی کریمؐ کے متعدد نکاحوں میں کیا مصلحت تھی

سوال: میں آجکل امریکہ میں مقیم ہوں۔ یہاں عیسائیوں سے مذہبی موضوعات پر تبادلۂ خیال ہوتا رہتا ہے۔ یہ لوگ اور بالخصوص اُن کے مذہبی رہنما تعددِ ازواج کے مسئلے پر بہت اُلجھتے ہیں۔ یہ چیز کسی طرح اُن کی سمجھ میں نہیں آتی۔ اس سلسلے میں وہ ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نو شادیوں پر اعتراضات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپؐ نے حضرت عائشہؓ سے بہت چھوٹی عمر میں شادی کی جس کی ضرورت ناقابلِ فہم ہے۔

میں اور میرے بعض دوسرے مسلمان دوست اپنی حد تک اُن کا جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن معلومات کی کمی کے باعث ہم اُن لوگوں کی پوری تشفی نہیں کر سکتے۔ اگر آپ اس معاملے میں ہماری رہنمائی کریں اور اس مسئلے پر ایسی معلومات اور دلائل فراہم کر دیں جن سے تعددِ ازواج اور خاص طور پر آنحضورؐ کی متعدد شادیوں کا حق بجانب ہونا واضح ہو جائے، تو ہمارے بحث و استدلال میں آسانی پیدا ہو جائے گی اور ہم انشاء اللہ ہر موضوع پر برابر کی سطح پر اظہارِ خیال کر سکیں گے۔

جواب: یہ ایک عجیب و غریب بات ہے کہ جدید مغربی اقوام تعدُّدِ ازواج کو مذہبی و سماجی بُرائی شمار کرتی ہیں اور اُن کے اتباع میں بعض روشن خیال مسلمان بھی اس پر ناک بھوں چڑھاتے ہیں حالانکہ جدید مسیحیت سے قبل تعدُّدِ ازدواج

کو تاریخ انسانی میں دینی و اخلاقی لحاظ سے کبھی معیوب یا ناپسندیدہ یا خلاف تقویٰ نہیں سمجھا گیا۔ آپ ان عیسائی معترضین سے پوچھیے اور خود بھی بائبل کو پڑھ کر دیکھ لیجئے کہ اس میں حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت اسحاق علیہ السلام، حضرت یعقوب علیہ السلام، اور دوسرے انبیاء کی ایک سے زائد ازواج کا ذکر موجود ہے یا نہیں؟ جن لوگوں کو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نو شادیوں پر اعتراض ہے، تعجب ہے کہ انہیں بائبل کی بیان کردہ ان روایات پر کوئی اعتراض نہیں ہے؟

اصل بات یہ ہے کہ مغرب کی جدید اقوام پر ایک طرف جنسی میلان و رغبت اور دوسری طرف اسلام سے نفرت و جہالت پوری طرح مسلّط ہے، اس لیے وہ یہ سمجھنے پر مجبور ہیں کہ ازواج کا مقصد فقط شہوانی جذبات کی تسکین ہے، لیکن جو شخص بھی عائلی زندگی سے متعلق اسلام کی تعلیمات اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت و سوانح کا کھلے دل سے بغور مطالعہ کرے، اُسے یہ بات بآسانی معلوم ہو سکتی ہے کہ اسلام نے شادی کا حکم دیتے ہوئے متعدد اہم تمدنی مقاصد کو پیشِ نظر رکھا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکاح محض برائے نکاح نہیں کیا، بلکہ ہر ایک نکاح میں کوئی نہ کوئی مصلحت اور اسلام کا اجتماعی مفاد مضمر تھا۔ آپؐ نے سب سے پہلا نکاح حضرت خدیجہؓ سے کیا جو صاحبِ اولاد بیوہ اور عمر میں آنحضورؐ سے پندرہ برس بڑی تھیں۔ اس نکاح کے وقت آنحضرتؐ کی عمر پچیس سال اور حضرت خدیجہؓ کی چالیس سال تھی۔ اس عنفوانِ شباب میں آپؐ کی سیرت اتنی پاکیزہ اور بے داغ تھی جس کے کفار بھی معترف تھے۔ پھر آپؐ نے جب دعوتِ اسلام کا آغاز فرمایا تو اُس سے روکنے کے لیے مشرکین نے جو مصالحانہ پیش کش کی تھی اُس میں

یہ بات بھی شامل تھی کہ آپ کا نکاح حجاز کی حسین ترین عورت سے کر دیا جائے گا، مگر آپؐ نے اسے پائے حقارت سے ٹھکرا دیا۔ حضرت خدیجہؓ نے بھی آپؐ کے اخلاق و دیانت سے متاثر ہو کر بعثت سے قبل ہی خود آپؐ سے نکاح کی درخواست کی تھی۔ حالانکہ ویسے وہ اس عمر میں نکاح ثانی کی خواہش و ضرورت نہ رکھتی تھیں۔ آپؓ ایک نہایت متموّل خاتون تھیں اور نکاح کے متعدد پیغامات کو رد کر چکی تھیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اگر چاہتے تو کسی نوجوان دوشیزہ سے شادی کر سکتے تھے، مگر آپؐ نے حضرت خدیجہؓ کی پختہ و پاکیزہ سیرت کی بنا پر آپؓ سے نکاح کیا اور جب تک آپؓ زندہ رہیں، دوسرا نکاح نہیں کیا۔ تاریخ شاہد ہے کہ یہ نکاح نہایت خیر و برکت کا موجب بنا۔ حضرت خدیجہؓ آنحضورؐ کے نبوت پر سرفراز ہونے کے بعد سب سے پہلے ایمان لائیں اور اپنی جان و مال کو آنحضورؐ کی ذاتِ اقدس کے لیے تازیست وقف کر دیا۔

حضرت خدیجہؓ کی وفات کے بعد آنحضورؐ نے ایک دوسری سن رسیدہ بیوہ خاتون حضرت سودہؓ سے نکاح کیا تاکہ وہ کم سن صاحبزادیوں کی تربیت اور نگرانی کر سکیں اور دیگر امورِ خانہ داری سرانجام دیں۔ حضرت سودہؓ نہایت مستحکم سیرت کی مالک تھیں۔ اُنہوں نے محض اسلام کی خاطر حبشہ کو ہجرت کی تھی، اور بڑے مصائب جھیلے تھے۔ چار برس تک تنہا وہی آپ کی بیوی رہیں۔ اس کے بعد آپؐ نے یہ ضروری سمجھا کہ آپؐ کے حرم میں کوئی ایسی چھوٹی عمر کی خاتون داخل ہوں جنہوں نے اپنی آنکھ اسلامی ماحول ہی میں کھولی ہو اور جو نبی کے گھرانے میں آکر پروان چڑھیں تاکہ اُن کی تعلیم و تربیت ہر لحاظ سے مکمل اور مثالی طریق پر ہو اور وہ مسلمان عورتوں اور مردوں میں اسلامی تعلیمات

پھیلانے کا مؤثر ذریعہ بن سکیں؛ چنانچہ اس مقصد کے لیے مشیتِ ربانی نے حضرت عائشہ صدیقہؓ کو منتخب فرمایا۔ اُن کے والدین کا گھر تو پہلے ہی نورِ اسلام سے منوّر تھا، عالمِ طفولیت ہی میں اُنہیں کاشانۂ نبوت تک پہنچا دیا گیا تاکہ اُن کی سادہ لوحِ دل پر اسلامی تعلیم کا گہرا نقش مرتسم ہو جائے؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی اسی نوعمری میں کتاب و سنت کے علوم میں گہری بصیرت حاصل کی، اُسوۂ حسنہ اور آنحضورؐ کے اعمال و ارشادات کا بہت بڑا ذخیرہ اپنے ذہن میں محفوظ رکھا اور درس و تدریس اور نقل و روایت کے ذریعے سے اُسے پوری امت کے حوالے کر دیا۔ حضرت عائشہؓ کے اپنے اقوال و آثار کے علاوہ اُن سے دو ہزار دو سو دس[۲۲۱۰] مرفوع احادیثِ صحیحہ مروی ہیں اور حضرت ابوہریرہؓ کو چھوڑ کر صحابہ و صحابیات میں سے کسی کی مرویات اس سے زائد نہیں۔ حضرت عائشہؓ کی کوئی اولاد نہ تھی۔ آپ نے بہت سے بچوں کو آغوشِ تربیت میں لے کر پالا اور اُنہیں علم سکھا کر معلمین و معلمات بنا دیا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت فقط تبلیغ و تلقین تک محدود نہ تھی، بلکہ یہ ایک سرفروشانہ جدوجہد کی بنیاد تھی جس کا مقصد نظامِ زندگی میں عملاً انقلاب برپا کرنا تھا۔ ایسے حالات میں یہ بات انتہائی اہمیت رکھتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قریب ترین اور مخلص ترین رفیقوں کے ساتھ شادی بیاہ کے تعلقات قائم کر کے اُنہیں معاشرے میں ممتاز کر دیں؛ چنانچہ ایک طرف آپؐ نے حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے اپنی صاحبزادیوں کا نکاح کر دیا اور دوسری طرف حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی صاحبزادیوں کو اپنی زوجیت میں لے کر چاروں سے اپنے تعلق کو دائمی استحکام بخش دیا۔ اسی طرح

آپؐ نے بعض بااثر اور نومسلم قبیلوں سے بھی قرابت داری پیدا کرکے اُنہیں اسلام کا حامی بنایا اور اُن میں جو لوگ مخالف تھے اُن کی مخالفت سرد کردی۔ حضرت امّ سلمہؓ ایک مومنۂ صادقہ اور زیرک خاتون تھیں، مگر بنو مخزوم کے اس خاندان سے تھیں جس کا ایک فرد ابوجہل تھا۔ حضرت امّ حبیبہؓ نے اسلام کی راہ میں جس طرح اپنی جان جوکھوں میں ڈالی تھی اور جس جان نثاری اور ثابت قدمی کا مظاہرہ کیا تھا اُس کے بیان کی حاجت نہیں، مگر اُن کا باپ ابوسفیان فتح مکّہ تک کفّار کا سردار تھا۔ ان دونوں ذی مرتبہ خواتین کو آنحضورؐ کا شرفِ زوجیت عطا کرنا اُن کے ذاتی اوصاف کا اعتراف بھی تھا اور اس کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ ان دونوں خاندانوں کی معاندانہ سرگرمیاں ختم ہوگئیں۔

بعض مطلّقہ صحابیات کو اُن کی دلجوئی کی خاطر نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے اپنے نکاح میں لیا۔ متبنّٰی بنانے کی جاہلانہ رسم کو مٹانے کے لیے آنحضورؐ کو اللہ نے اپنے منہ بولے بیٹے (حضرت زید) کی مطلّقہ حضرت زینبؓ بنتِ جحش سے شادی کرنے کا حکم دیا۔ حضرت زینبؓ آپؐ کی پھوپھی زاد بہن تھیں، اگر آپؐ چاہتے تو حضرت زیدؓ سے پہلے آپؐ اُن کو رشتۂ ازدواج میں منسلک کرسکتے تھے، مگر آپؐ نے نسب کی اونچ نیچ مٹانے کے لیے اُن کا نکاح ایک آزاد کردہ غلام سے کیا۔ پھر جب اس جوڑے میں نباہ نہ ہوسکا اور نوبت طلاق تک پہنچی تو آپؐ نے حضرت زینبؓ کو اپنے حرم میں داخل فرما کر اُن کی تسکینِ قلب کا سامان بھی کردیا اور جاہلیت کے اس رواج کی جڑ بھی کاٹ دی جس کی رُو سے متبنّٰی حقیقی اولاد کی صف میں شمار ہوتا تھا۔ اُنہی کی ایک ہم نام امّ المومنین حضرت زینبؓ بنتِ خزیمہ تھیں جو حضرت

عبداللہؓ بن جحش کے نکاح میں تھیں۔ یہ حضرت زینبؓ کے تیسرے شوہر تھے اور جنگِ اُحد میں اُنہوں نے جامِ شہادت نوش کیا تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کے زخمی دل پر مرہم رکھتے ہوئے اُنہیں بھی اپنی زوجیت میں لے لیا اور اس سعادت سے بہرہ مند ہونے کے بعد یہ فقط دو تین مہینے زندہ رہ کر جنت میں جا بسیں۔

یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ حضرت امّ سلمہؓ کے شوہر ابو سلمہؓ نے بھی جنگِ اُحد میں زخمی ہوکر وفات پائی تھی اور رسولِ اکرمؐ نے اس کے بعد حضرت امّ سلمہؓ سے نکاح کرکے اُن کے چار چھوٹے چھوٹے بچّوں کو اپنی تولیت و تربیت میں لے لیا تھا۔

اسی طرح حضرت امّ حبیبہؓ کے خاوند نے اگرچہ حبشہ کی طرف ان کے ساتھ ہجرت کی تھی، مگر وہاں جاکر عیسائی ہوگیا اور امّ حبیبہؓ اپنی معصوم بچّی حبیبہ کے ساتھ غریب الدیار اور بے یار و مددگار ہوکر رہ گئیں۔ اس پر آنحضورؐ نے اُنہیں حبشہ ہی میں پیغامِ نکاح بھجوایا۔ نجاشی نے خود آنحضرتؐ کے وکیل کے ذریعے سے نکاح منعقد کرایا اور حضرت امّ حبیبہؓ کو آپؐ کے پاس بھجوایا۔ حبیبہؓ بھی اپنی ماں کے ساتھ آئیں اور نبی کریمؐ کی ربیبہ بن کر آپؐ کی سرپرستی میں پروان چڑھیں۔

ام المومنین حضرت جویریہؓ بنو مصطلق کے سردار حارث بن ابی ضرار کی بیٹی تھیں اور غزوہ مریسیع میں اسیر ہوکر آئیں اور ایک صحابی ثابتؓ بن قیس کے حصّے میں آئیں۔ آنحضورؐ نے اُن کی خاندانی نجابت کا احساس کرکے ان کا فدیہ خود ادا فرمایا اور انہیں آزاد کرکے اُن سے نکاح کرلیا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ صحابہؓ کرام نے اُن کے قبیلے کے سارے قیدیوں کو رہا کردیا جن کی تعداد سو سے زیادہ تھی۔

اِسی طرح کا معاملہ حضرت صفیہؓ کا ہے۔ وہ بھی جنگی قیدیوں میں سے تھیں۔

اور ابتدا میں حضرت دِحیہ کلبی کے حصّے میں آئی تھیں، مگر ان کا والد بھی یہود کا قائد و رئیس تھا، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بھی آزاد فرما کر خود اُن سے نکاح کیا تاکہ اُن کی دل شکنی نہ ہونے پائے، اور اس رشتے کی وجہ سے یہودیوں کی دشمنی بھی کم ہو جائے۔

بہرکیف جہاں تک بھی غور کیا جائے، یہ حقیقت بالکل واضح اور منقح ہو کر سامنے آتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بھی نکاح فرمائے ہیں ہر ایک میں کوئی نہ کوئی دینی و ملّی مصلحت و حکمت پوشیدہ تھی، بلکہ ہر ایک میں متعدد مصالح پیشِ نظر تھے۔ اور یہ بات بھی تاریخی طور پر ثابت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ماسوا جملہ ازواجِ مطہرات بیوہ، مطلقہ یا شوہر دیدہ تھیں، لیکن جن لوگوں کے اعصاب پر عورت کا فقط جنسی پہلو سوار ہے اور جن کی نظر بطن و صنف کے مسائل سے متجاوز نہیں ہو سکتی وہ اگر ان مصلحتوں کو نہ دیکھ سکیں جو ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاحوں میں کارفرما تھیں، تو کوئی تعجب کا مقام نہیں ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کے ہاں شادی سے پہلے جنسی تعلقات، شادی کے بعد دائرۂ ازدواج سے باہر جنسی تعلقات اور بیوی کی موجودگی میں داشتائیں رکھنا، معمولات میں داخل ہو چکا ہے اور یہ اسلام کے تعددِ ازدواج کے منہ آتے ہیں!!

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۸ء)

بلوچستان میں منگنی کی رسم

سوال : سارے بلوچستان میں منگنی کی رسم قدیم زمانے سے چلی آرہی ہے اور منگنی میں تمام شرعی ایجاب وقبول اور خطبۂ نکاح اکثر مواقع پر ہوتا ہے، البتہ منگنی کو تمام بلوچستان میں، بلکہ بشمول افغانستان ایک نکاح تصور کیا جارہا ہے۔ منگنی کے بعد یہاں دستور ہے کہ سوائے خوراک کے عورت کی تمام دیگر ضروریات منگیتر، یعنی مرد مہیا کرتا ہے، مگر ایک دوسرے سے پردہ بھی کرتے ہیں اور جب تک شادی نہیں ہوتی پردہ جاری رہتا ہے۔ اب کچھ عرصے سے مولوی صاحبان اس منگنی کو، جس میں ایجاب وقبول بھی ہو، صرف ایک وعدہ تصور کرتے ہیں اور فتاوائے دارالعلوم دیوبند میں بھی متعدد مقامات پر اس منگنی کو صرف ایک وعدہ قرار دیا گیا ہے۔ دلیل یہ دی جاتی ہے کہ شادی کے موقع پر بھی خطبۂ نکاح پڑھا جاتا ہے اور ایجاب وقبول ہوتا ہے، اس لیے منگنی کے دن جو ایجاب وقبول اور خطبہ ہوتا ہے وہ صرف وعدہ ہے۔ اب عرض یہ ہے کہ بلوچستان ایک قبائلی علاقہ ہے یہاں اگر ایک لڑکی کا والد یا بھائی منگنی کو صرف ایک وعدہ تصور کرے اور لڑکی اُس منگیتر کو نہ دے اور کسی اور جگہ شادی کردے تو سخت جھگڑا ہوتا ہے، بلکہ معاملہ قتل ومقاتلہ تک پہنچ جاتا ہے۔ سارے بلوچستان میں یہ مسئلہ ایک بے چینی اور بے اطمینان کا سبب بن گیا ہے۔ قبائلی تنازعات

چونکہ روزمرہ پیدا ہوتے ہیں اور ہمیشہ اکثر چھوٹے چھوٹے معاملات پر برپا ہوتے رہتے ہیں اس وجہ سے سال میں کئی منگنیاں توڑ دی جاتی ہیں اور فتنہ وفساد کی ایک آگ بھڑک اُٹھتی ہے۔ دوسرے علاقوں میں منگنی کے طریقے کا ہمیں علم نہیں۔ یہاں کی منگنی پہ باقاعدہ دعوت ہوتی ہے۔ سو پچاس یا کم وبیش آدمی مرد کے ساتھ جاتے ہیں۔ لڑکی کا والد ضیافت کرتا ہے یا صرف شیرینی تقسیم کرتا ہے۔ پھر امام باقاعدہ خطبہ پڑھ کر ایجاب وقبول کراتا ہے۔ اب علماء نے ان تمام چیزوں کو وعدہ قرار دیا ہے اور دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ بھی اسی طرح ہے، لیکن عوام اس سے بے خبر ہیں کہ منگنی صرف ایک وعدہ ہے۔ اگر عوام کو اس کا علم ہو جائے، تو قبائلی اختلافات کی وجہ سے کئی کئی منگنیاں منسوخ کر دی جائیں اور ایک بڑے فتنے کا امکان ہے۔

یہ امر واقعی ہے کہ اس وقت نہیں، بلکہ قدیم زمانے سے منگنی کے روز بھی ایجاب وقبول ہوتا ہے اور شادی کے روز پھر ایجاب وقبول ہوتا ہے، یعنی دو مرتبہ ایجاب وقبول ہوتا ہے۔ منگنی کے بعد اگر زوجین میں افتراق ہو تو منگیتر باقاعدہ طلاق دیتا ہے۔

جواب: آپ نے بلوچستان میں منگنی کی رسم کے متعلق جو تفصیلات لکھی ہیں وہ پوری طرح سمجھ میں نہیں آسکیں، تاہم جو ایجاب وقبول رکنِ نکاح ہے اور جس سے نکاح منعقد ہوتا ہے اُس کی ضروری تفصیل درج ذیل ہے:

ایجاب وقبول کے لیے ضروری ہے کہ فریقین عاقدین خود بالغ ہوں تو وہ خود، یا اُن کے وکیل اُن کی اجازت سے اُن کی طرف سے ایجاب وقبول کریں۔ اور اگر فریقین

یا اُن میں سے ایک نابالغ ہو تو نابالغ کے مرد اولیاء نابالغ کی طرف سے ایجاب و قبول کریں۔

ایجاب و قبول میں سے کم از کم ایک کے الفاظ بصیغۂ ماضی ادا ہوں۔ مثلاً ایک کہے کہ میں نے اپنا یا اپنی موکلہ کا نکاح آپ کے ساتھ کر دیا اور دوسرا فریق کہے کہ میں نے قبول کیا یا منظور کیا۔ اگر نکاح کا لفظ استعمال نہ ہو تو یہ ضروری ہے کہ اس کا کوئی ہم معنی معروف لفظ استعمال کیا جائے، مثلاً یہ کہا جائے کہ میں نے تمہیں اپنی زوجہ یا اپنی بیوی بنا لیا یا اپنا خاوند یا شوہر بنا لیا، یا کوئی اور ایسا لفظ ہو جس سے متکلم نے نکاح مراد لیا ہو اور کوئی قرینہ یہ متعین کر دے کہ یہاں نکاح ہی مراد ہے اور گواہانِ نکاح بھی ان الفاظ سے یہی سمجھیں کہ نکاح منعقد ہو گیا ہے۔

اگر نکاح کے ان ضروری ارکان و شرائط کی تکمیل نہ ہو تو محض ضروریات مہیا کرتے رہنا، پردہ کرنا یا نہ کرنا، خطبۂ نکاح پڑھ دینا، وعدۂ نکاح کر دینا، ان چیزوں سے نکاح منعقد نہیں ہو جاتا۔ آپ نے منگنی کے جس ایجاب و قبول کا ذکر کیا ہے اُس کی تفصیل آپ نے نہیں بتائی۔ بہرحال مذکورۂ بالا تفصیل کے مطابق جب تک نکاح کے لیے ایجاب و قبول نہ ہو، محض وعدہ اور بات چیت کو ایجاب و قبول کا نام دینے سے نکاح کا انعقاد نہیں ہو سکتا۔ صرف منگنی کے بعد طلاق دینا بھی لغو ہے۔ جب تک نکاح نہ ہو، طلاق کیسی ہو گی۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۷ء)

قرعہ اور لاٹری

سوال: ہمارے دفتر کا ایک پرانا ضابطہ ہے کہ جو شخص بھی اس دفتر سے ایک میل کی دوری پر رہتا ہے اور یہاں کام کرتا ہے، اُسے دفتر کی سائیکل آمد و رفت کے لیے دی جاتی ہے۔ دفتر میں ایک ہی سائیکل ہے اور اتفاق سے اس وقت دفتر کے پانچ ملازم ایسے ہیں جو قریب قریب سب کے سب ایک ایک میل کے فاصلے پر رہتے ہیں۔ ہمارے افسر متعلقہ کا خیال ہے کہ قرعہ ڈال کر کسی ایک صاحب کو انتخاب کر لیا جائے، کیونکہ اس کے سوا چارہ نہیں ہے۔ میرے خیال میں قرعہ بھی جوئے اور لاٹری کی تعریف میں آتا ہے جو کہ شرعاً ناجائز ہے۔ آپ فرمائیں آیا ایسا کرنا درست ہے؟

جواب: آپ نے جس قرعے کا ذکر فرمایا ہے اُس پر لاٹری یا جوئے کا اطلاق نہیں ہوتا۔ قرعہ اور لاٹری دو مختلف چیزیں ہیں۔ لاٹری کی اکثر شکلیں بالعموم جوئے کے حکم میں آتی ہیں اور وہ شرعاً ناجائز ہیں، لیکن قُرعہ شرعاً قابلِ اعتراض نہیں ہے۔ مجرد قرعہ لاٹری سے بالکل ایک الگ شے ہے جسے بعض ناگزیر صورتوں میں اختیار کیا جاتا ہے۔ دونوں میں اہم اور اصولی امتیاز یہ ہے کہ لاٹری میں کوئی حقیقی مجبوری یا اُلجھن در پیش نہیں ہوتی جو قدرتی طور پر رونما ہو گئی ہو اور جسے حل کرنا مقصود ہو، بلکہ ایک پیشگی منصوبے اور سمجھوتے کے تحت پہلے شرکاء و منتظمین اپنے اپنے

متوقع مفاد کی خاطر سرمایہ جمع کرتے ہیں اور پھر اس کی تقسیم کے لیے قصداً ایسے طریقے اختیار کیے جاتے ہیں جن کا بالعموم ایک حد تک انحصار بخت و اتفاق (GAME OF CHANCE) پر ہوتا ہے۔ اس کے نتیجے میں کچھ افراد کے پاس بلاوجہ اور بلاضرورت اپنی محنت و ذہانت کے بالمقابل تناسب سے کہیں زیادہ سرمایہ چلا جاتا ہے اور لالچ میں آکر حصہ لینے والے بے شمار اشخاص محروم رہتے یا نقصان اٹھاتے ہیں۔ اس طرح کی قماربازیوں کے داعی اور منتظم حضرات اپنی گرہ سے کسی کو کچھ نہیں دیتے اور نہ کسی ایسی دولت کی تقسیم کرتے ہیں جو فراہم تو فطری طور پر ہو گئی ہو اور اب صرف اس کے بانٹنے کا مسئلہ درپیش ہو، بلکہ وہ شرکت کرنے والوں سے ہی وصول کر کے کچھ ناجائز طور پر خود کھاتے ہیں اور کچھ دوسروں کو کھلاتے ہیں۔

برعکس اس کے قرعہ یا تو ایسی صورت میں ڈالا جاتا ہے جبکہ ایک خاص تعداد کے برابر کے حصے موجود ہوں اور انہیں اتنی ہی تعداد کے حقداروں میں تقسیم کرنا مقصود ہو۔ ایسی حالت میں بجائے اس کے کہ حصہ دار یا حصے بانٹنے والا خود حصے تقسیم کرے، قرعہ سے مدد لے کر ہر حصہ دار کو ایک حصہ دے دیا جاتا ہے۔ اس میں ناانصافی یا جانب داری کے کسی شائبے کا امکان نہیں رہتا۔ دوسری صورت میں قرعہ اندازی کی حاجت اس طرح لاحق ہوتی ہے کہ قابلِ تفویض شئے واحد اور ناقابلِ تقسیم ہوتی ہے اور اس کے مستحق ایک سے زائد یکساں طور پر ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں اگر سب کو محروم رکھا جائے، تو یہ سب کے ساتھ ناانصافی ہے اور اگر دینے والا اپنی طرف سے کسی ایک کا انتخاب کرنا چاہے تو اس کے

پاس کوئی وجہِ امتیاز نہیں ہوتی اور ایک کے علاوہ سب کی دل شکنی بھی ہوتی ہے۔ اس اُلجھن کا حل سوائے اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ قرعہ ڈال کر کسی ایک کا نام نکال لیا جائے اور اُسی کے سپرد وہ چیز کر دی جائے۔ ظاہر ہے کہ قرعہ کی ان دو شکلوں اور لاٹری کی مختلف شکلوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اور دونوں کے لیے ایک حکم نہیں ہو سکتا۔ لاٹری میں عمداً سرمایے کو اس طرح جمع کیا جاتا اور بانٹا جاتا ہے کہ جس سے کسی فریق کی حق تلفی اور کسی کو ناروا فائدہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف قرعہ کے ذریعے سے ایک واقعی پیش آمدہ اُلجھن کا ایک ایسا حل تلاش کیا جاتا ہے جس کے علاوہ کوئی دوسرا حل ممکن نہیں ہے۔

قرآن و حدیث میں جوئے اور قمار کی جتنی شکلوں کو ممنوع یا مکروہ قرار دیا گیا ہے اُن میں سے کسی کا بھی اطلاق قرعہ پر نہیں ہوتا بلکہ متعدد احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ نے مختلف مواقع پر قرعہ کی مذکورہ بالا صورتوں کو اختیار فرمایا ہے۔ مستند روایات سے ثابت ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جب تک مدینے میں قیام رہتا تھا تو آپؐ ازواجِ مطہرات کے لیے باریاں مقرر فرماتے تھے، لیکن جب آپ سفر پر تشریف لے جاتے تھے تو قرعہ اندازی سے مدد لے کر آپؐ کسی ایک امّ المومنینؓ کا نام انتخاب فرماتے تھے اور پھر اُنہی کو ہمراہ لے جایا کرتے تھے۔

اس میں شک نہیں کہ مختلف کھیل اور کاروبار جن میں جوئے کی آمیزش ہوتی ہے، اُن میں بھی بعض مراحل پر قرعے ڈالے جاتے ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ اس کی نوعیت سادہ قرعہ اندازی سے بالکل مختلف ہے۔ یہ جوا بازی کے اجزاء میں

سے ایک جز ہے، اور اپنے کل کے ساتھ یہ جز بھی ناجائز اور حرام ہے
(ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۵۳ء)

امدادی کمیٹیاں

سوال: آجکل ایک امدادی اسکیم کے تحت بعض تجارتی کمیٹیاں بنانے کا رواج ہے۔ مثال کے طور پر چند افراد میں سے ہر شخص پانچ روپے ماہانہ چندہ دیتا ہے اور ہر ماہ کسی ایک آدمی کو پانسو روپے دیدیے جاتے ہیں۔ اس طرح ہر آدمی پانچ روپے، دس روپے، پندرہ روپے یا زائد دے کر پانچ صد روپیہ حاصل کر لیتا ہے اور خسارہ کسی آدمی کو نہیں ہوتا، البتہ پانچ صد روپے کے عوض میں ہر پہلے لینے والے آدمی کو بعد میں لینے والے سے پانچ روپے کم ادا کرنے پڑتے ہیں۔ کمیٹی کا جمع شدہ سرمایہ تجارت میں لگا رہتا ہے جس سے منافع ہوتا ہے اور اسی منافع سے وہ زائد رقم فراہم ہوتی ہے جو ہر حصہ دار کو اپنے ادا کردہ چندے سے زائد ملتی ہے۔ براہِ کرم ان کمیٹیوں کے شرعی جواز و عدمِ جواز پر روشنی ڈالیں۔

جواب: جن کمیٹیوں کے بارے میں آپ نے دریافت فرمایا ہے اُن سے متعلق آپ کا بیان صاف، واضح اور مفصل نہیں ہے، تاہم آپ نے چونکہ پتہ

نہیں لکھا اور جواب کے لیے اصرار فرمایا ہے اس لیے مزید وضاحت چاہے بغیر مختصر اصولی جواب دیا جا رہا ہے۔

جس طرح کی کمیٹیوں کا ذکر آپ نے کیا ہے اس طرح کی کمیٹیوں کی کچھ تفصیلات پہلے بھی ہمارے علم میں آئی ہیں۔ ان سب کو نگاہ میں رکھتے ہوئے ہمارا خیال یہ ہے کہ ان نام نہاد امدادی یا تجارتی کمیٹیوں کا کاروبار شک و شبہ سے بالاتر نہیں ہے، بلکہ ان میں ربٰو اور قمار کے اجزا کی آمیزش بالکل نمایاں ہے۔ یہ صورت کسی طرح جائز یا قرینِ انصاف نہیں ہو سکتی کہ مختلف حصہ داروں سے مختلف مقدار میں رقوم وصول کر لی جائیں، جمع شدہ سرمایہ کو تجارت میں لگا دیا جائے اور پھر نفع و نقصان یا ہر حصہ دار کی ادا کردہ رقم کا لحاظ کیے بغیر اُسے ایک مقررہ رقم ادا کر دی جائے؟ آخر ایک متعین میعاد کے بعد جمع شدہ سرمایہ کو نفع یا نقصان کے ساتھ جُملہ حصہ داروں میں حِصص کے تناسب کے ساتھ کیوں نہ تقسیم کیا جائے؟ ایسا کیے بغیر ان کمیٹیوں کا کاروبار بہت ہی مشتبہ ہو جاتا ہے اور اُسے سُود اور جوئے کے شائبے سے بری قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اور حضرت عمرؓ کے قول "فاجتنبوا الربٰو والریبۃ[1]" کے بموجب اس طرح کے معاملات سے اجتناب لازمی

---

[1] اس کے معنی یہ ہیں کہ "پس سود اور مشتبہ معاملات سے بچو"۔ یہ الفاظ دراصل حضرت عمرؓ کے اُس ارشاد کا آخری جز ہیں جس میں آپ نے بیان فرمایا تھا کہ سود کے آخری احکام کی وضاحت سے قبل نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا وصال ہو گیا۔ اس لیے تم سود کو بھی چھوڑ دو اور اُس چیز کو بھی جس میں سود کا شبہ ہو۔

ہے۔

دراصل امدادی کمیٹی کی وہ ابتدائی اور سیدھی سادی شکل ہی سب سے زیادہ محفوظ اور جملہ اشتباہات سے پاک ہے جو مدت سے غربا اور متوسط طبقے کی آبادیوں اور محلوں میں رائج ہے۔ اُس میں ایسا ہوتا ہے کہ مثلاً بارہ آدمی ہر ماہ دس دس روپے چندہ دیتے ہیں اور ہر ماہ کسی ایک حاجت مند کو جمع شدہ رقم دے دی جاتی ہے۔ اس طرح سال میں ایک مرتبہ ہر آدمی یک مشت اتنی رقم وصول کر لیتا ہے جتنی کہ وہ سال بھر میں بالاقساط ادا کرتا ہے۔ اِس اسکیم کی ایک جائز اور ترقی یافتہ صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ماہانہ چندے کے دو حصے کر لیے جائیں۔ ایک حصہ ہر ماہ جمع ہو کر کسی نہ کسی ضرورت مند کو باری باری سے دیا جاتا رہے اور دوسرا حصہ مجتمع ہو کر امدادِ باہمی کے اصول پر تجارت میں لگتا رہے۔ سال کے آخر میں نفع و نقصان شمار کر لینے کے بعد یہ دوسرا حصہ بھی حصہ داروں میں تقسیم ہو جائے۔ ان شکلوں کے علاوہ اگر اور ایسی شکلیں ممکن ہوں، جن میں فریب اور حق تلفی کے خدشات نہ ہوں اور جو جوئے اور سود کی آلائشوں سے آلودہ نہ ہوں، تو اُنہیں بھی اختیار کیا جا سکتا ہے، مگر ان کمیٹیوں کی ایسی "ترقی پسندانہ" صورتیں جو "ظاہر میں تجارت مگر حقیقت میں جوا" ہوں ایک مسلمان کے لیے قطعاً جائز نہیں کہلا سکتیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس میں بظاہر ہر حصہ دار کو اپنے لیے "منافع" نظر آئے لیکن درحقیقت یہ سب کے لیے خسارے کا ہی سودا ہے۔

(ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۵۲ء)